موسوم به کشف شرح اصول بزدوی غیر از کشف الاسرار شرح عبد العزیز بن احمد بخاری

۱

اصول امام حسام الدین الاخسیکثی

متن این کتاب اصول فخر الاسلام علی بن محمد بزدوی حنفی متوفی بسال ~~۴۸۲ هجری~~ و شرح آن تصنیف شیخ علاء الدین عبد العزیز بن احمد بخاری حنفی متوفی بسال ۷۳۰ هجری قمری است که جاج خلیفه گوید و شرحها اعظم الشروح و اکثرها افادة و بیانا و این شرح غیر از شرح دیگری موسوم بکشف الاسرار است این شرح غیر از شرح حسامی است شرح حسامی عبارت است از شرح حسام الدین حسین بن علی حنفی متوفی بسال ۷۱۰ هجری و آن شرح حسامی موسوم بکافی است و در ۷۰۴ شرح حسامی تمام شده (بنا بر قول حاج خلیفه) و بر این کتاب شروح بسیاری از حنفیین زاکیون نوشته شده و تمام اعتبار کتاب مزبور از آثار شمس الدین محمود اصفهانی از قول قطب الدین شیرازی که گرد آنها در بررسی متن اصول بزدوی بوده است که مورد بحث حیاتش با نهایت جهد موفق بهمی و کشف آن قدر بود هنگام وفات خود تسلیم عمده شمس الدین اصفهانی نموده تا شاید شمس الدین بتواند بتمشیش و تکمیل خود بعد از مطالعات آن کتاب بردارد — خواهد دید کشف الظنون ج ۱ ص ۱۱۵ و مفتاح السعادة ج ۲ ص ۱۳۱

از عبارات صفحه ۲۵۰ (دو سطر آخر) معلوم میشود که این کتاب غیر از کشف الاسرار است

٢

V

ثم الاحتمال ارادة الخصوص في العام قائم لانه لا يرد الا فيما يحتمله
الا ان يثبت بالدليل انه غير محتمل للخصوص كقوله تع ان الله بكل
شيء عليم لله ما في السموات وما في الارض واذا كان الاحتمال ثابتا
في نفسه لا يمكن القول بثبوت موجبه قطعا كالقياس وخبر الواحد
وهذا بخلاف الخاص فان احتمال ارادة المجاز قائم فيه ويثبت موجبه
قطعا مع احتمال ذلك عند الشافعي رح لان احتمال المجاز ثابت في العموم
ايضا مع احتمال التخصيص فكان الاحتمال فيه اكثر واقوى فيجوز ان
يؤثر في رفع القطع واليقين وحقيقة فكان الاحتمال الفرق ان احتمال
التخصيص لا يخرج العام عن الحقيقة لان العموم باق بعد التخصيص
الى الثلاث عند من لم يشترط الاستغراق كما عرف فكان احتمال
ارادة التخصيص بمنزلة ارادة مسمى اخر لهذه الصيغة فيجوز ان
يؤثر في رفع اليقين لانه ليس على خلاف الاصل كالمشترك اذا ترجح
بعض وجوهه بدليل ظاهر كان احتمال ارادة المسمى الاخر معتبرا
في رفع اليقين فاما ارادة احتمال المجاز فيخرجه عن حقيقته واصله
فكان على خلاف الاصل فلا يعتبر من غير دليل وتمسك من قال بان
موجبه قطعي بان اللفظ اذا وضع لمعنى كان ذلك المعنى عند اطلاقه لازما
لذلك اللفظ حتى يقوم الدليل على خلافه لان صيغة العموم موضوعة
له وحقيقة فيه فكان معنى العموم ثابتا بها قطعا حتى يقوم الدليل
على خلافه كما في الخاص فان مسماه ثابت به قطعا لكونه موضوعا له
حتى يقوم الدليل على صرفه الى المجاز فاما الاحتمال الذي ذكره الخصم
فلا عبرة به اصلا لان ارادة في باطن المكلف وهي غيب عنا وليس
في وسعنا الوقوف عليها من غير دليل فقبل ظهوره يكون موجبه
ثابتا قطعيا بمنزلة الخاص فان ارادة المجاز لما كانت غيبا عنا
لا يمكن الوقوف عليها من غير دليل كان موجبه ثابتا قطعا
قبل ظهور الدليل يبين ان ورود صيغة العموم على ارادة الخصوص

من غير قرينة تدل عليه يوهم التلبيس على السامع فيؤدي
الى تكليف المحال تعالى الله عن ذلك فلا يجوز ورود العام على ارادة
الخصوص ولا ورود الخاص على ارادة المجاز من غير دليل يفهم السامع
مراد الخطاب قوله الا اذا لحقه خصوص معلوم او مجهول
كاية الربوا في البيع فيوجب الحكم على تجوز ان يظهر الخصوص فيه بتعليله او
بغيره
اختلف في العام المخصوص منه فقيل لا يبقى حجة اصلا سواء كان المخصوص
معلوما كما لو قال الشارع مثلا اقتلوا المشركين ولا تقتلوا اهل الذمة
ولتخصيص المستامن بقوله تع وان احد من المشركين استجارك
الاية من قوله عز وجل فاقتلوا المشركين حيث وجد تمويه او
مجهولا كتخصيص عقد الربوا من سائر انواع البيع في قوله عز اسمه
واحل الله البيع وحرم الربوا وقيل ان كان المخصوص معلوما بقي
العام في الباقي موجبا قطعا كما كان وان كان مجهولا سقط دليل
الخصوص ويبقى العام في الكل موجبا قطعا وعندنا يبقى العام حجة
بعد التخصيص سواء كان المخصوص معلوما او مجهولا الا انه لا يبقى
قطعيا بل يصير ظنيا كالقياس وخبر الواحد كما اشار اليه الشيخ رح
بقوله الا اذا لحقه اي العام خصوص معلوم او مجهول اي مخصص
معلوم المراد او مجهول المراد كاية الربوا في البيع اي كتخصيص
الربوا الذي هو مجهول لكونه مجملا من البيع وآية الربوا تصلح مثلا
للخصوص المعلوم بعد البيان كما تصلح مثلا للخصوص المجهول
قبله فلهذا لم يذكر الشيخ رح مثال الخصوص المعلوم فح اي فحين
لحقه الخصوص يوجب اي يثبت العام المخصوص منه الحكم في
الباقي او في الكل على تجوز اي احتمال ان يظهر الخصوص اي التخصيص
في العام بسبب تعليل الخصوص اي الدليل المخصص ان كان معلوم
المراد والمعلل هو المجتهد او بسبب تفسير الدليل المخصص ان كان
مجهول المراد والمفسر هو الشارع وهذا من قبيل اضافة المصدر

الى المفعول

١٣

الى المفعول وبيانه ان دليل الخصوص يشبه الاستثناء بحكمه من
حيث انه يبين ان المخصوص لم يدخل تحت الجملة كالاستثناء
ولهذا شرط اقترانه بالعام كما اشترط اقتران الاستثناء بالمستثنى منه
ويشبه الناسخ بصيغته من حيث انه كلام مستبد بنفسه كدليل
النسخ لو لم يسبقه العام لفهم منه المراد فاذا كان الدليل معلوما
كان محتملا للتعليل وان كان الاستثناء ودليل النسخ لا يقبلان التعليل
لان المانع من التعليل في الاستثناء عدم استقلاله بنفسه وفي الناسخ
خلوص معنى المعارضة اذ لو عمل صار القياس معارضا للنص وبطلا
له فاذا كان دليل الخصوص مستبدا بنفسه مبينا ان المخصوص لم
يدخل تحت الجملة لم يوجد المانع من التعليل فيحتمل التعليل اذ الاصل
في النصوص هو التعليل وعلى تقدير التعليل يصير قدر ما تناولته
العلة مخصوصا مما بقي داخلا في العموم وهو المراد بقوله على تجوز ان
يظهر الخصوص فيه بتعليله وذلك القدر مجهول فاوجب جهالة
الباقي وجهالته تقتضي سقوط العمل به الا انا عرفنا العام موجبا
قطعا فلا نبطله بالاحتمال والشك ولكن دخلت فيه شبهة بهذا
الاحتمال الذي نشأ عن دليل ظاهر فاوجب العمل دون العلم كخبر الواحد
والقياس واذا كان مجهولا يجب ان يسقط دليل الخصوص ويبقى العام
موجبا قطعا كما كان نظرا الى شبه الاستثناء والنسخ وان لا يبقى العام
حجة لتمكن الجهالة فيه نظرا الى شبه الاستثناء فلما تردد كل واحد
منهما بين الزوال والبقاء لم يبطل واحد منهما بالشك فيبقى العام
موجبا ولكن تمكنت فيه شبهة جهالة بقاء دليل الخصوص فان
احتمال لحوق التفسير بالمخصص قائم وعلى تقدير لحوق التفسير به
يتحقق احتمال الخصوص في كل فرد من العام فكان العام قبل لحوق
التفسير بالمخصوص موجبا للحكم في جميع الافراد على احتمال ارادة
الخصوص في كل فرد اذ كل فرد يحتمل ان يكون هو المخصص من العام

وهو معنى قوله بتفسيره وبعد لحوق التفسير بالمخصوص يصير بمنزلة
المخصوص المعلوم فيبقى ظنيا ايضا لاحتمال التعليل فتبين ان العام
بعد التخصيص يصير ظنيا معلوما كان المخصوص او مجهولا فيجوز
تخصيصه بخبر الواحد والقياس بعد الوقوف على المعنى كما ان اهل الذمة
لما خصوا من عموم نص القتال لحق بهم النسوان والصبيان و
العميان والمقعدون والزمنى والرهابين بعلة ان كفرهم غير مفض
الى الحراب ككفر اهل الذمة فخصوا من النص بالقياس وكما في نص الربوا
لما لحق البيان بالمخصص في الاشياء الستة لحق بها غيرها بعلة الكيل
والجنس او الطعم والجنس وخص بالقياس قوله **والمشترك** اي
المشترك فيه لان المفهومات مشتركة واللفظ مشترك فيه **وهو ما اشترك**
اي هو اللفظ الذي اشترك **فيه معان او اسامي** اراد به الاشتراك بحسب
الوضع عرف ذلك لمورد التقسيم فان هذا تقسيم اللفظ باعتبار
دلالته على معنى بنفسه من غير نظر الى ارادة المتكلم وذلك بالوضع و
معنى الاشتراك ان يكون كل واحد من مفهومات اللفظ صالحا لان يكون
هو المراد به احتمالا على السواء ثم العام قد دخل في هذا اللفظ فانه لفظ
اشترك فيه اسامي فاحترز عنه بقوله **لا على سبيل الانتظام** يعني هذا
الاشتراك بطريق البدل لا بطريق الشمول وقوله معان او اسامي
بصيغة الجمع يوهم ان عدد الثلث شرط في الاشتراك كما هو شرط
في العموم وليس كذلك بل الاشتراك يثبت بين المعنيين او الاسمين
كالقرء ولهذا قيل في حده هو اللفظ الموضوع لحقيقتين مختلفتين
او اكثر وضعا اولا من حيث هما كذلك فاحترز بقوله لحقيقتين
مختلفتين عن الاسماء المفردة وبقوله وضعا اولا عن المنقول
وبقوله من حيث هما كذلك عن مثل الشيء فانه قد يتناول الماهيات
المختلفة لكن لا من حيث انها مختلفة بل من حيث انها مشتركة
في معنى واعلم ان ذكر كلمة او في التحديد ان كان يودي الى تقسيم الحد
واحد وهو الشيء

فهو باطل

فهو باطل لعدم حصول المقصود وهو التعريف وان كان يودي
الى تقسيم المحدود دلالة الى تقسيم الحد فهو جائز لعدم الاختلال في التعريف
نعم ان تناول القسمين لفظ من الفاظ الحد فهو تقسيم المحدود والا
فهو تقسيم الحد كما لو قيل الجسم ما يتركب من جوهرين او اكثر يكون
تقسيما للمحدود دلالة لتناول التركيب اياها ولو قيل الجسم ما يتركب من
جوهرين او ما له ابعاد ثلثة يكون تقسيما للحد لعدم دخولهما تحت لفظ
من الفاظ الحد فيفسد فقوله معان او اسام من قبيل تقسيم
المحدود لا من قبيل تقسيم الحد لدخولهما تحت قوله ما اشترك كما ان
قوله لفظ او معنى تقسيم للمحدود لدخولهما تحت قوله ينتظم ويمكن ايضا
ان يعبر عنهما بلفظ واحد بان يقال هو ما اشترك فيه مفهومات
مختلفة لا على سبيل الانتظام وليس هذا تعريف الشيء بنفسه ايضا فان
المراد من قوله والمشترك المشترك الاصطلاحي ومن قوله ما اشترك
الاشتراك اللغوي ثم ان كان المراد من المعاني مفهومات الالفاظ
فالمراد من الاسامي الالفاظ الدالة عليها فيمكن ان يجعل لفظ العين
مثلا مثالا لاشتراك الاسامي ان جعل موضوعا بازاء لفظ الشمس
والعين والينبوع والذهب وغيرها ومثالا لاشتراك المعاني ان جعل
موضوعا بازاء مفهومات هذه الالفاظ كذا نقل عن الامام العلامة
شمس الائمة الكردري رح وان كان المراد منها المعاني الذهنية كالعلم
والجهل وهو الظاهر فالمراد من الاسامي المسميات اي الاعيان فكان
نظير المشترك بين الاسامي لفظ العين لاشتراك ما ذكر نافيه والمولى
لاشتراك المعتق والمعتق وغيرهما فيه والقرء لاشتراك الحيض و
الطهر فيه ونظير المشترك بين المعاني لفظ الاخفاء للاظهار والستر
والنضح للري والعطش والبيع لازالة ملك المبيع بمقابلة الثمن
ولازالة ملك الثمن بمقابلة المبيع ولفظ بان بمعنى انفصل وظهر وبعد
واعلم ان الاشتراك خلاف الاصل حتى لو دار اللفظ بين الاشتراك

وعدمه كان الاغلب على الظن عدمه لانجلاء الفهم في حق السامع
لتردد الذهن بين مفهوماته وقد يتعذر عليه الاستكشاف لهيبة
المتكلم او الاستنكاف عن السؤال فيحمله على غير المراد فيقع في الجهل
وربما يظن المتكلم ان السامع يتنبه للقرينة الدالة على المراد مع ان
السامع لم يتنبه لها فيتضرر لكن قال لعبده اعط فلانا عينا واراد
به خبزا او شيئا آخر من الاعيان فاعطاه دينارا فيتضرر السيد به
فهذا يقتضي امتناع وضعه كما ذهب اليه قوم ولكن وقوعه لما ابى
ذلك بقي اقتضاء المرجوحية وهو المراد بكونه غير اصل وسبب
وقوعه اما غفلة من الواضع ان كانت اللغات اصطلاحية كما
ذهب اليه ابو هاشم واتباعه بان نسي وضعه الاول وقد اشتهر اشتهر
في قوم فوضعه ثانيا لمعنى آخر واشتهر في آخرين ثم تراضى الكل
بالوضعين او اختلاف الواضعين بان ما وضعه واضع لمعنى
ووضعه آخر لمعنى آخر ثم اشتهر كلاهما بين الاقوام او القصد
الى ان يعرف الشيء لغيره مجملا غير مفصل اذ هو قد يكون مقصودا
في بعض الاحوال كالتفصيل في عامة الاحوال وان كانت توقيفية
كما ذهب اليه الاشعري وابن فورك فلا ابتلاء كما في انزال المتشابه
فيلزم مما ذكرنا ان لا يدل المشترك على كلا المعنيين بالوضع وان
لا يجوز ارادتهما منه لان لا يتحقق مقصود الواضع فانه ما
وضعه الا لفرد من افراد مفهوماته فقط ولا يحصل الابتلاء ولا
التعرض الاجمالي ايضا لانه يصير معلوما في من كل وجه فثبت انه
لا عموم له قوله وحكمه التوقف فيه بشرط التامل يعني يتوقف فيه
من غير اعتقاد حكم معلوم سوى ان المراد به حق حتى يقوم دليل
الترجيح لان الاشتراك ينبئ عن المساواة وقد ثبت انه لا عموم
للمشترك فكان الثابت به احد مفهوماته غير معين عند السامع
من غير ترجيح لاحدها على الباقي فيجب التوقف ولكن بشرط ان لا

يقع

يقع عن طلب المراد لان ادراك المراد فيه محتمل بالتامل في
الصيغة او طلب دليل آخر يعرف به المراد بالوقوف على المراد بزوال
معنى الاحتمال على التساوي فيجب الاشتغال بالطلب ليزول
الخفاء كما تامل علماؤنا في لفظ القرء المشترك بين الحيض والطهر
فوجدوا اصل هذا التركيب والاجتماع يقال قرأت الشيء قرآنا
اي جمعته وضممت بعضه الى بعض ويقال ما قرأت هذه
الناقة سلا اي لم تضم رحمها
على ولد وعلى الانتقال ايضا يقال قرأ النجم اذا انتقل من برج الى
برج وحقيقة الاجتماع في الدم فان الدم هو المجتمع في الرحم وكذا
حقيقة الانتقال في الحيض لان الطهر اصل والحيض عارض و
الانتقال يتحقق من الاصل الى العارض فكان هذا الاسم اولى
بالحيض فقالوا المراد من القرء في قوله تع ثلثة قروء الحيض
دون الاطهار واستدلوا ايضا بالاثر وهو ما روي عن النبي
عليه السلام او عن بعض الصحابة طلاق الامة ثنتان وعدتها
حيضتان على ان المراد منها الحيض لانه صرح فيه بلفظ الحيض
واثر الرق في تنصيف ما ثبت في حق الحر دون التبديل علم ان الثابت
في حق الحر الحيض دون الاطهار قوله والاول وهو ما ترجح
من المشترك بعض وجوهه بغالب الراي قيد بقوله من المشترك
وبغالب الراي وهما ليسا بلازمين فان الخفي او المشكل او المجمل اذا
زال الخفاء عنه بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس يسمى
مؤولا ايضا كذا في الميزان والتقويم واصول صدر الاسلام
وغيرها وكذا الظاهر او النص اذا حمل على بعض محتملاته
صار مؤولا بلا اختلاف فثبت ان الترجح من المشترك وبالراي
ليس بلازم فيحمل المشترك على المشترك اللغوي وهو ما فيه
خفاء او احتمال لاشتراك المعاني فيه وغالب الراي على غالب الظن

فيدخل فيه جميع اقسام الماول ويكون تقدير الكلام الماول ما
يترجح مما فيه خفاء او هما فيه احتمال بعض وجوهه بدليل ظني
واحترز به عن المفسر فان الدليل المرجح اذا كان قطعيا كان ذلك
تفسيرا لا تاويلا وقيل في حد التاويل هو اعتبار احتمال يعضده
دليل يصير به اغلب على الظن من سائر ما دل عليه اللفظ ويحتمل
انه انما قيد بالمشترك لانه لم يرد بالماول ههنا جميع اقسامه بل اراد
به نوعا منه وهو الماول من المشترك يعني هذا الماول وهو المشترك
الذي ترجح بعض وجوهه بغالب الظن اذ هو من اقسام الصيغة
دون غيره وذلك لان صيغة المشترك تدل بالوضع قبل التاويل
على احد مفهوماتها وبعد التاويل لم يتغير تلك الدلالة فان القرء
بعد التاويل وحمله على الحيض دال عليه بالوضع كما كان يدل عليه
قبله فكان من اقسام الصيغة واللغة بخلاف سائر اقسام
الماول فانها قبل التاويل تدل على معان بالوضع وبعد التاويل
يتغير تلك الدلالة فلا يكون من اقسام الصيغة واللغة الاترى
ان قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة يدل بالوضع
على وجوب الوضوء لكل صلوة وبالتاويل والحمل على الوقت تغيرت
تلك الدلالة وقوله عليه السلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يدل
بالوضع على نفي الجواز اصلا وبالحمل على نفي الفضيلة لم تبق تلك الدلالة
فلذلك قيد بقوله من المشترك وفيه ضعف سنبينه ثم قيل
انما دخل الماول في اقسام النظم صيغة مع ان المراد تبين فيه بالراي
والاجتهاد لان الحكم بعد التاويل يضاف الى الصيغة لان اضافة
الحكم الى الدليل الاقوى اولى ولهذا قالوا الحكم في المنصوص عليه يضاف
الى النص لا الى العلة لانه اقوى منها وان كان في غير محل النص يضاف
الى العلة بخلاف المفسر لان التفسير اللاحق به مثله في القوة فيجوز
اضافة الحكم الى التفسير قالوا هذا كالمجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد

لانه حكم بالاقوى

يكون ذلك

يكون ذلك ثابتا قطعا وان كان خبر الواحد لا يوجب الحكم قطعا
لانه بعد البيان يضاف الحكم الى المفسر لكونه اقوى لا الى خبر الواحد
الاترى الى قوله عليه السلام اذا قلت هذا او فعلت هذا فقد تمت
صلاتك لما التحق بيانا لقوله تعالى اقيموا الصلوة يثبت فرضية
القعدة الاخيرة لما ذكرنا ولكنه ماول مع هذا التوضيح مشكل لان
هذا القسم في بيان دلالة اللفظ نفسه على المعنى بالوضع من غير نظر
الى امر اخر وبهذا انفصل هذا القسم من الاقسام الاخر لان في تلك
الاقسام انضم الى دلالة الصيغة معنى اخر انفصل به كل قسم عن غيره
واذا كان كذلك لا يستقيم جعل الماول من هذا القسم وان كان
الحكم بعد التاويل مضافا الى الصيغة لان دلالة الصيغة بواسطة
انضمام التاويل اليها لا بمجرد الصيغة كما لا يستقيم جعل الظاهر
والنص والحقيقة والمجاز من هذا القسم وان كان الحكم ثابتا
بالنظم لانضمام معنى اخر اليها وهو التركيب والاستعمال في موضعه
او غير موضعه واما قولهم المجمل اذا لحقه البيان بخبر الواحد
يكون الثابت به قطعا فليس كذلك لما ذكر في الميزان ان المجمل اذا
لحقه البيان بخبر الواحد فهو ماول ولما ذكر فيه في موضع اخر
اذا زال الاشكال بدليل فيه شبهة كخبر الواحد والقياس لا يسمى
مفسرا ولكن سمي ماولا لان الكشف التام لا يحصل بالبيان الظني
فلا يثبت به الفرضية لانها لا تثبت الا بما هو قطعي الدلالة والثبوت
فلا يثبت الفرضية بخبر الواحد وان كان قطعي الدلالة في نفسه
ولا بالعام المخصوص منه وان كان قطعي الثبوت فاي فرق بين
معرفة المراد من المشترك بالراي الذي هو ظني وبين معرفة
المراد من المجمل بخبر الواحد الذي هو ظني واما استدلالهم بالقعدة
الاخيرة فغامض لانها ليست بفريضة قطعية بل هي واجبة
ولكن الواجب نوعان واجب في قوة الفرض في العمل كالوتر عند ابي

حذيفة رضي الله عنه حتى منع تذكره صحة الفجر كتذكر العشاء ووجب
دون الفرض في العمل فوق السنة كتعيين الفاتحة حتى وجب سجود
السهو بتركها ولكن لا تفسد الصلوة فالقعدة من القسم الاول فلذلك
سميناها فرضا فاما ان يجب اعتقاد فرضيتها بحيث يكفر جاحدها
فلا الا ترى ان ابا بكر الاصم ومالكا لم يكفرا بانكارها فرضيتها
ولم يكفر ابن عباس رض بانكاره ربوا النقد مع لحوق البيان بايه الربوا
في الاشياء الستة ولم يكفر من انكر تقدير فرضية المسح بالربع مع لحوق
خبر المغيرة بيانا لمجمل الكتاب وهو قوله تعالى وامسحوا برؤسكم
وكيف يثبت الحكم قطعا بمثل هذا البيان وفي ثبوته بيانا شبهة
وفي الجملة لم يتضح في وجه الحاقه بهذا القسم وهو اعلم بالحقيقة
قوله وحكمه العمل به على احتمال الغلط اي حكم الماول وجوب العمل به
كوجوبه بالظاهر والنص ولكن مع احتمال السهو والغلط كما يجب
بخبر الواحد والقياس كذلك لان التاويل ان يثبت بالراي فلا
حظ له في اصابة الحق حقيقة اذ المجتهد يخطي ويصيب فيكون الثابت
به محتملا للسهو والغلط وكذا ان ثبت بخبر الواحد لانه دليل ظني
فيكون الثابت به ظنيا ايضا لا قطعيا قوله والقسم الثاني في
بذلك النظم
وهو البياني والقسم الذي مر بيانه كان في تقسيم النظم بنفسه بحسب
توحد المعنى وتكثره وهذا القسم في تقسيمه بعد التركيب بحسب
ظهور المعنى للسامع وتفاوت درجاته لان المراد من البيان ههنا
اظهار المتكلم المعنى للسامع وذلك انما يكون بعد التركيب وقيل قوله
بذلك النظم اشارة الى الخاص والعام دون المشترك لان البيان لا
يحصل بالمشترك ولا يظهر المراد به للسامع واليه اشير في مصنفات
الشيخ الامام فخر الاسلام لكن الاضداد المقابلة لهذا القسم لو جعلت
من اقسام البيان كما سنبينه يكون اسم الاشارة راجعا الى الجميع قوله
الظاهر كذا المراد من الظاهر هو المصطلح ومن قوله ما ظهر الظهور

بعض

الظاهر

اللغوي

اللغوي وهو الوضوح والانكشاف فلا يكون هذا التعريف
الشيء بنفسه اي بسماعها وهو ما ظهر المراد منه يعني للسامع
بنفس الصيغة اذا كان من اهل اللسان واحترز به عن الخفي و
المشكل وامثالهما فان ظهور المراد فيها توقف على امر آخر
كالطلب والتاويل بعد السماع وقيل هو ما دل على معنى بالوضع الاصلي
او العرفي ويحتمل غيره احتمالا مرجوحا وقيل هو ما لا يفتقر في افادة
معناه الى غيره قوله والنص هو كذا ذكر اكثر من تصدى لشرح
هذا الكتاب ان قصد المتكلم اذا اقترن بالظاهر صار نصا و
شرطوا في الظاهر ان لا يكون معناه مقصودا بالسوق اصلا فرقا
بينه وبين النص فقالوا لو قيل رايت فلانا حين جاءني القوم
كان قوله جاءني القوم ظاهرا في مجيء القوم لكونه غير مقصود
بالسوق ولو قيل ابتداء جاءني القوم كان نصا في مجيء القوم لكونه
مقصودا بالسوق وهذا لان الكلام اذا سيق لمقصود كان فيه
زيادة ظهور وجلاء بالنسبة الى غير المسوق له ولهذا كانت عبارة
النص راجحة على اشارته قالوا واليه اشار المصنف رح بقوله
بمعنى في المتكلم وبقوله سيق الكلام لاجله قلت هذا الكلام حسن
ولكنه يخالف لعامة الكتب فان شمس الائمة السرخسي رح ذكر
في اصول الفقه الظاهر ما يعرف المراد منه بمجرد السماع من غير تامل
مثاله قوله تع يا ايها الناس اتقوا ربكم وقوله جل ذكره واحل الله
البيع وحرم الربوا وقوله تع فاقطعوا ايديهما فهذا ونحوه في
يتوقف على المراد منه بسماع الصيغة وهكذا ذكره القاضي الامام
ابو زيد رح في التقويم وصدر الاسلام ابو اليسر رح في اصول الفقه
والسيد الامام ابو القاسم السمرقندي وغيرهم رحمهم الله فثبت
ان عدم السوق في الظاهر ليس بشرط بل هو ما ظهر المراد منه
سواء كان مسوقا او لم يكن الا ترى كيف جمع شمس الائمة رح

اي بسماعها م

النص

وغيره في ايراد النظائر بين ما كان مسوقا وغير مسوق وان
احدا من الاصوليين لم يذكر في تحديده للظاهر هذا الشرط ولو
كان منظورا اليه لما غفل عنه الكل وليس ازدياد وضوح
النص على الظاهر بمجرد السوق كما ظنوا اذ ليس بين قوله تعالى
وانكحوا الايامى منكم مع كونه مسوقا في اطلاق النكاح وبين قوله
فانكحوا ما طاب لكم من النساء مع كونه غير مسوق فيه فرق في
فهم المعنى للسامع وان كان يجوز ان يثبت لاحدهما بالسوق
قوة تصلح للترجيح عند التعارض كالخبرين المتساويين في الظهور
يجوز ان لا يثبت لاحدهما مزية على اخر بالشهرة او التواتر
او غيرهما من المعاني بل ازديادة بان يفهم منه معنى لم يفهم من
الظاهر بقرينة لفظية تنضم اليه سباقا او سياقا تدل على ان
قصد المتكلم ذلك المعنى بالسوق كبيان العدد في الاية المذكورة
لم يفهم بدون اقتران مثنى وثلاث ورباع بها ويؤيده ما قاله
شمس الايمة في اصول الفقه واما النص فما يزداد بيانا على الظاهر
بقرينة تقترن باللفظ من المتكلم اذ ليس في اللفظ ما يوجب ذلك
ظاهرا بدون تلك القرينة واليه اشار القاضي الامام ابو زيد وصدر
الاسلام ابو اليسر وغيرهما رحمهم الله واما قوله المعنى في المتكلم فمعناه
ان المعنى الذي به ازداد النص وضوحا على الظاهر ليس له صيغة
في الكلام تدل عليه وضعا بل يفهم بالقرينة التي اقترنت بالكلام
انه هو الغرض للمتكلم من السوق وكذا معنى قوله انه سيق الكلام
لاجله انه عرف بعد اقتران قرينة قوله مثنى وثلاث ورباع
وقوله فان خفتم الا تعدلوا فواحدة بالكلام انه مسوق لبيان
العدد الذي به ازداد الكلام وضوحا حيث فهم منه ان اباحة
مقتصرة على هذا العدد وليس بمطلقة فاما ان يكون مجرد السوق
معتبرا في صيرورة الكلام نصا من غير قرينة لفظية فلا يدل

عليه ما

عليه ما قال شمس الايمة ح الكلام يكون نصا باعتبار القرينة
التي كان السياق لاجلها كقوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
ظاهر في تجويز نكاح ما يستطيبه المرء من النساء نص في بيان
العدد لان سياق الاية لذلك بدليل قوله تعالى مثنى وثلاث و
رباع وقوله فانكحوا ما طاب لكم اي ما حل لكم من النساء لان منهن
ما حرم كاللاتي في اية التحريم وقيل ما ذهابا الى الصيغة لان الاناث
من العقلاء يجرين مجرى غير العقلاء ومنه قوله تع او ما ملكت ايمانكم
مثنى وثلاث ورباع معدولة عن اعداد مكررة وانما منعت الصرف
لما فيها من العدلين عدلها عن صيغها وعدلها عن تكررها محلهن
النصب على الحال ما طاب تقديره فانكحوا الطيبات لكم معدودات
هذا العدد ثنتين ثنتين وثلثا ثلاثا واربعا اربعا كذا في الكشاف
وقيل ما طاب اي ما ادرك من طابت الثمرة اذا ادركت والوجه
هو الاول فان قلت العدد الذي اطلق لناكح في الجمع ان يجمع بين
ثنتين او ثلث او اربع فما معنى التكرير في مثنى وثلاث ورباع قلنا
الخطاب لما تناول الجمع وجب التكرير ليصيب كل ناكح يريد الجمع ما اراد
من العدد الذي اطلق له كما يقال للجماعة اقتسموا هذا المال وهو
الف درهمين درهمين وثلثة ثلثة واربعة اربعة ولو افردت
لم يكن له معنى ولهذا عطف بالواو دون او لانك لو ذهبت في هذا
المثال تقول اقتسموا هذا المال درهمين درهمين او ثلاثة ثلاثة
او اربعة اربعة اعلمت انهم لا يسوغ لهم ان يقتسموا الا احد هذه انواع
القسمة بان يكونوا متفقين في عدد منها ولا يكون لهم ان يجمعوا
بينها بان يعطوا للبعض درهمين وللبعض ثلاثة وللبعض اربعة
فكذلك فيما نحن فيه ذكر بالواو ليعلم انه يسوغ ان ياخذ كل واحد
من الناكحين ما اراد من الاعداد المذكورة لا ان يكون للكل الاتفاق
على عدد واحد منها دون اختيار اي عدد شاء منها قوله فانه

ظاهر في الطلاق اي في اباحة نكاح ما يستطيبه المرء من
النساء لان ادنى درجات الامر الاباحة وفي اختيار لفظ الطلاق
اشارة الى ان الاصل في النكاح الحظر لان النكاح رق وكونها حرة
ينافي صيرورتها مملوكة ولانها مكرمة بالتكريم الالهي كما قال الله
تعالى ولقد كرمنا بني ادم وصيرورتها موطوءة مستفرشة
لا يلائم التكريم الا انه ابيح للضرورة على ما عرف فاشار بلفظ الطلاق
الى ازالة هذه الحرمة التي هي بمنزلة القيد للمسلم عن المباشرة

الاصل في النكاح الحظر لانه رق

نص في بيان العدد لانه الضمير للشان سيق الكلام لاجله
بيان العدد بدليل قوله تع فان خفتم ان لا تعدلوا فواحدة فاذا
قوله تع فانكحوا ما طاب لكم وضوحا بقرينة تحوق العدد به حيث
فهم منه الاطلاق والعدد على ما اذا لم يذكر العدد فيه فصار نصا
والمفسر وهو ما ازداد وضوحا على النص على وجه لا يبقى فيه احتمال
التخصيص والتاويل نحو قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون
وحكمه الايجاب قطعا بلا احتمال تخصيص ولا تاويل الا انه يحتمل النسخ
فاذا ازداد قوة واحكم المراد به عن التبديل سمي محكما

المفسر

اي هو كلام ازداد وضوحه على وضوح النص على وجه لا يبقى فيه
احتمال التخصيص ان كان عاما والتاويل ان كان خاصا وفيه
اشارة الى ان النص يحتمل التخصيص والتاويل كالظاهر وان ازداد
وضوحه على الظاهر يعني المفسر ما لا يبقى في لفظه احتمال قريب ولا
بعيد فانه مشتق من الفسر الذي هو الكشاف بلا شبهة نحو
قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان قوله عز اسمه فسجد
الملئكة ظاهر في سجود جميع الملئكة لكنه يحتمل التخصيص وارادة
البعض كما في قوله تعالى واذ قالت الملئكة يا مريم اي جبريل عليه السلام
فبقوله كلهم انقطع ذلك الاحتمال وصار نصا لازدياد وضوحه
على الاول ولكنه يحتمل التاويل والحمل على التفرق فبقوله اجمعون

انقطع ذلك

انقطع ذلك الاحتمال وصار مفسرا لانقطاع الاحتمال
عن اللفظ بالكلية وحكمه اي حكم المفسر الايجاب اي اثبات
الحكم قطعا من غير اختلاف فيه لاحد وقوله بلا احتمال
تخصيص ولا تاويل اشارة الى رجحانه على النص فقد ذكر في
شرح التقويم وحكمه اعتقاد ما في النص لانه لا يحتمل التاويل
فيكون اولى من النص عند المقابلة الا انه اي المفسر يحتمل
النسخ في نفس الامر وان كان هذا المثال لا يحتمله لانه من
الاخبارات والخبر لا يحتمل النسخ ونعني به المعنى القائم باللفظ
لانه يؤدي حينئذ الى الكذب او الغلط وذلك يستحيل على الله
تعالى فاما اللفظ فيجري فيه النسخ وان كان معناه محكما
فانه يجوز ان لا يتعلق به جواز الصلوة وحرمة القراءة على
الجنب وهو المراد من نسخ اللفظ وكذا المفسر يحتمل الاستثناء
فان ابليس استثنى من قوله تع فسجد الملئكة لكن الشيخ رحمه الله
لم يذكره لان هذا الاحتمال ينقطع بعد تمام الكلام اذ الاستثناء
لا يصح متراخيا فاما احتمال النسخ فباق لانه لا يثبت الا
متراخيا قوله فاذا ازداد اي المفسر قوة واحكم المراد به اي من به
بالارادة وضمن احكم معنى امتنع او امن اي امتنع المعنى الذي
اريد بالمفسر عن التبديل سمي محكما لظهور بما ذكر انه لا بد من كون
الكلام في غاية الوضوح في افادة معناه وكونه غير قابل
للنسخ حتى يسمى محكما وهو قول عامة الاصوليين من اصحابنا
ومنهم من لم يشترط كونه غير قابل للنسخ وقال هو ما لا يحتمل
الا وجها واحدا وقيل هو ما في العقل بيانه وقيل هو الناسخ
وقيل هو ما يوقف عليه ويفهم مراده وقيل هو ما ظهر لكل
واحد من اهل الاسلام حتى لم يختلفوا فيه والمتشابه على
اضدادها والاصح هو الاول لان ما خذ يدل على انه لا يقبل

وانه

النسخ يقال بناء محكم اى مامون عن الانتقاض واحكمت الصنعة
اذا امنت نقضها وتبديلها ثم انقطاع احتمال النسخ قد يكون
لمعنى فى ذاته بانه لا يحتمل التبديل عقلا كالايات الدالة على وجود
الصانع وصفاته وحدوث العالم والاخبارات ويسمى هذا محكما
لعينه وقد يكون لانقطاع الوحى بوفات النبى عليه السلام
ويسمى هذا محكما لغيره قوله واما يظهر التفاوت فى موجب
هذه الاسامى عند التعارض حتى يرجح النص على الظاهر والمفسر عليهما
والمحكم على الكل لان النص لما كان اوضح بيانا كان العمل به اولى
ولان فيه جمعا بين الدليلين لامكان حمل الظاهر على معنى
يوافق النص من غير عكس ولانا لم نعتبر الاحتمال الذى فى الظاهر
لعدم دليل يعضده فلما تايد ذلك الاحتمال بمعارضة النص
وجب حمله عليه وكذا فى النص مع المفسر والمفسر مع المحكم وفى
تسمية تقابل هذه الاقسام تعارضا تسامح فى العبارة لان
من شرط حقيقة التعارض تساوى الحجتين المتقابلتين فى
القوة ولم يوجد لما ذكر فى الكتاب لكن لما تصور بصورة
التعارض من حيث النفى والاثبات سمى به مثال التعارض
بين الظاهر والنص تعارض قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
وقوله فانكحوا ما طاب لكم من النساء مثنى وثلاث ورباع
فان الاول ظاهر عام فى اباحة نكاح غير المحرمات فيقتضى
بعمومه جواز نكاح ما وراء الاربع والثانى نص يقتضى قصره
الجواز على الاربع كما ذكرنا فيتعارضان فيما وراء الاربع فيرجح
النص ويحمل الظاهر عليه ومثال التعارض بين النص والمفسر
تعارض قوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لكل صلوة
وقوله عليه السلام المستحاضة تتوضا لوقت كل صلوة فان
الاول نص لكونه مسوقا فى مفهومه ولكنه يحتمل التاويل اذ اللام

يستعار

يستعار للوقت والثانى لا يحتمله فيكون مفسرا فيرجح ويحمل
الاول عليه كذا قيل ومثاله من مسائل الفقه ما قال علماؤنا
رحمهم الله فيمن تزوج امراة الى شهر انه متعة لا نكاح لان
قوله تزوجت نص للنكاح ولكن احتمال المتعة فيه قائم وقوله
الى شهر مفسر فى المتعة ليس فيه احتمال النكاح فان النكاح
لا يحتمل التوقيت بحال فاذا اجتمعا فى الكلام ترجح المفسر وحمل
النص عليه فكان متعة لا نكاحا كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله
ونظير تعارض المفسر والمحكم تعارض قوله تعالى واشهدوا ذوى
عدل منكم وقوله عز وجل ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا فان الاول
مفسر فى قبول شهادة العدول لان الاشهاد انما يكون للقبول
عند الاداء وهو لا يحتمل معنى اخر والثانى محكم لان التابيد التحق
به والاول بعمومه يوجب قبول شهادة المحدود فى القذف
اذا تاب والثانى يوجب رده فيرجح على المفسر كذا فى بعض الشروح
ولقائل ان يقول لا نسلم كون الاول مفسرا لان المفسر ما لا يحتمل
شيا سوى مدلوله الا النسخ وقوله تعالى واشهدوا ذوى عدل
منكم يحتمل الايجاب والندب ويتناوله بالاطلاق الاعمى والعبد
وليسا بمرادين بالاجماع فكيف يسمى مفسرا مع هذه الاحتمالات
وكذا لا يلزم من صحة الاشهاد القبول فان اشهاد العميان
والمحدودين فى القذف فى النكاح صحيح حتى انعقد النكاح بشهادتهم
وان لم يقبل شهادتهم واعلم ان ايراد المثال ليس من اللوازم
لان الاصل يتمهد بالدليل لا بالمثال وانما ايراد المثال للتوضيح
والتقريب فلا بد من اقامة الدليل اولا ثم ايراد المثال ان شاء
للايضاح على سبيل التبرع فاذا تمهد الاصل فلا عليك ان تتعب
فى طلب المثال قوله واما الكل فيوجب ثبوت ما انتظمه اى كلا واحد
من هذه الاقسام الاربعة فيوجب ثبوت ما انتظمه يقينا وهذا

في المفسر والمحكم بلا خلاف فاما في الظاهر والنص على التفسير الذي
ذكرنا فهو مذهب العراقيين من مشائخنا كابي الحسن الكرخي
وابي بكر الجصاص واليه ذهب القاضي الامام ابو زيد وعامة
المتاخرين وقال بعض مشائخنا منهم الشيخ ابو منصور
ومن تابعه رحمه الله حكم الظاهر وجوب العمل بما وضع له اعتقادا
اللفظ ظاهرا لا قطعا ووجوب اعتقاد حقية ما اراد الله تعالى منه
وكذا حكم النص وبه قال اصحاب الحديث واكثر اصحاب الشافعي
وبعض المعتزلة متمسكين في ذلك بان ما دخل تحت الاحتمال
وان كان بعيدا لا يوجب العلم بل يوجب العمل كخبر الواحد
والقياس وكل عام يحتمل الخصوص وكل حقيقة يحتمل المجاز
فلا يثبت القطع مع الاحتمال بخلاف المحكم والمفسر لانقطاع
الاحتمال عن المحكم بالكلية وعن المفسر بعد وفات النبي عليه
السلام وعندنا لا عبرة للاحتمال اذا لم تدل عليه قرينة لان
الناشي عن ارادة المتكلم وهي امر باطن لا يوقف عليه والاحكام
لا تتعلق بالمعاني الباطنة لخروجها عن الوسع كرخص المسافر
لا تتعلق بحقيقة المشقة والنسب بالاعلاق والتكليف بالجهل
العقل لكونها امورا باطنة خارجة عن ادراك البشر فعرفنا
ان المراد من الكلام ظاهره عند خلوه عن قرينة تصرفه عنه
اذ لو لم يكن كذلك لادى الى تكليف ما ليس في الوسع والى التلبيس
وذلك على صاحب الشرع محال بخلاف حالة التعارض لان النص
المعارض قرينة تصرفه عن الظاهر على ما بينا قوله **ولهذه**
الاسامي اضداد تقابلها اخص هذا القسم ببيان ما يقابله من الاضداد
في قسم على حدة دون القسم الذي تقدمه والقسم الذي تاخره
لان بيان المقابل لتوضيح المعنى فان معرفة الشيء تتاكد بذكر
مقابله ويستفيد به زيادة وضوح كما قيل وبضدها تتبين

الاشياء

٣

الاشياء وهذا القسم لا يخالف بعضه بعضا لان في الكل ظهورا
ولكن بعضه فوق بعض فاحتاج الى بيان ما يقابله في قسم
آخر على حدة بخلاف القسم الاول لان العام يقابل الخاص والمأول
يقابل المشترك من وجه وكذا المجاز يقابل الحقيقة والصريح الكناية
فلا حاجة فيهما الى بيان المقابل في قسم آخر ثم ان هذا داخل في القسم
القسم الثاني لان بيان المتكلم قد يكون ظاهرا لمراد السامع وقد
لا يكون فكان هذا تقسيما للنظم باعتبار ظهور المراد لسامع
وخفائه عليه فما يتعلق بالظهور اربعة اوجه وما يتعلق بالخفاء
اربعة اوجه فعلى هذا كان الاولى ان يقال والقسم الثاني في وجوه
البيان بذلك النظم وهي ثمانية والا يلزم ان يكون القسم المقابل
قسما آخر خارجا عن هذا القسم وحينئذ يلزم ان يكون اقسام
النظم والمعنى خمسة وقد ذكرها اربعة **فضد الظاهر الخفي** والتقابل
على اربعة اقسام تقابل المتناقضين وهو تقابل النفي والاثبات
كقولك انسان لا انسان وتقابل المتضائفين كتقابل الاب
والابن وتقابل الملكة والعدم كتقابل الحركة والسكون عند من
جعل السكون عبارة عن عدم الحركة وتقابل الضدين وهما امران
وجوديان يستحيل اجتماعهما في محل واحد وبينهما غاية الخلاف
كالسواد والبياض والحرارة والبرودة وقد تطلق على كل واحد
من هذه المقابلات اسم الضد في اصطلاحات الفقهاء كانهم
ارادوا بالضد ما يقابل الشيء ولا يجتمع معه في محل واحد في زمان
واحد بجهة واحدة ثم الخفاء ان كان امرا وجوديا كالظهور
فهما متضادان حقيقة وان لم يكن فكذلك في هذا الاصطلاح
فكان الخفي ضد الظاهر قوله **وهو ما خفي المراد منه بعارض**
غير الصيغة لا ينال الا بطلب يعني صيغة الكلام ظاهرة المراد بالنظر
الى موضوعها اللغوي ولكن الكلام خفي بالنسبة الى محل آخر

القسم

ضد الظاهر الخفي

بسبب عارض فيه كما في المثال المذكور واعترض عليه بان الظهور
لما كان في الظاهر في نفس الصيغة ينبغي ان يكون خفاء الخفي في نفس
الصيغة لتحقق المقابلة واجيب عنه بان اتحاد المحل او الجهة
ونحوهما انما يشترط لتحقق استحالة الاجتماع لا لتحقق المضادة
فان السواد في محل يضاد البياض في محل آخر نظرا الى استحالة اجتماعهما
في احد محلين وكذا الابوة تخالف البنوة نظرا الى استحالة اجتماعهما
في شخص واحد بجهة واحدة وكذا الكلام الذي ظهر معناه من كل وجه
يضاد الكلام الذي خفي معناه من كل وجه وان كان الخفاء والظهور
في محلين كالمفسر مع المجمل والمحكم مع المتشابه ولم يمنع من التضاد اختلاف
المحل فكذا اختلاف الجهة يوضحه ان الخفاء في الخفي وان كان بسبب عارض
غير الصيغة فهو محقق في نفس الكلام فان اية السرقة نفسها خفية
في حق الطرار والنباش وان كان الخفاء بعارض واذا كان الخفاء
بعارض محققا في نفس الكلام كان مضادا للظاهر من الوجه الذي
تحقق فيه الخفاء ولهذا استحال ان يكون ظاهرا فيما صار خفيا فيه
فثبت ان الخفي على التفسير المذكور ضد الظاهر ثم لما كان غرض الشيخ
رحمه الله بيان تفاوت درجات الخفاء على مقابلة تفاوت درجات
الظهور جعل الخفي في مقابلة الظاهر لان فيه نفس الخفاء كما ان في
الظاهر نفس الظهور وجعل المشكل في مقابلة النص لازدياد خفائه
على الخفي كازدياد وضوح النص على الظاهر وعلى هذا الاعتبار المجمل و
المتشابه ولو جعل المشكل في مقابلة الظاهر باعتبار ان خفاءه في
نفس الصيغة كظهور الظاهر او جعل الخفي في مقابلة النص باعتبار
ان خفاءه بعارض كوضوح النص لم يحصل هذا المقصود قوله
وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل
بعد الطلب لدخوله
في حق الطرار والنباش لاختصاصهما باسم آخر يعرفان به وهي قوله تعالى

كاية السرقة فانها خفية

والسارق

والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما فانهما وان كانت ظاهرة
في ايجاب القطع على كل سارق لم يختص باسم آخر فهي خفية في حق
الطرار والنباش بعارض وهو اختصاصهما باسم آخر اي اختصاص
كل واحد منهما باسم آخر يعرفان به اي يعرف كل واحد منهما بذلك الاسم
الذي اختص به فان فعل كل واحد منهما وان كان يشبه فعل السارق
ولكن اختلاف الاسم يدل على اختلاف المعنى على ما هو الاصل فبعد
هذه الواسطة عن اسم السرقة فخفيت الاية في حقهما واشتبه الامر
ان اختصاص كل واحد منهما باسم آخر لنقصان في فعل السرقة او زيادة
فيه فان كان لزيادته يمكن الحاقه بالسارق في ايجاب القطع بطريق
الدلالة وان كان لنقصان لم يمكن فتاملنا في اية السرقة فوجدناها
في الشرع عبارة عن اخذ مال الغير على وجه الخفية من حرز لا شبهة
فيه وهذا المعنى موجود في الطرار والنباش زيادة فان السارق يسارق
عن الحافظ الذي قصد حفظه ولكن القطع حفظه بعارض نوم او غيبة
والطرار يسارق العين التي ترصدت للحفظ مع الانتباه والحضور
ولكن القطع حفظه بعارض غفلة فكان فعله اتم سرقة واكمل جناية
فعرفنا ان اختلاف الاسم لزيادة حذاقة في فعل وقصد في جنايته
فيثبت وجوب القطع في حقه بالطريق الاولى كثبوت حرمة الضرب
بحرمة التافيف فاما النباش فيسارق عين من عسى يهجم عليه
فمن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد الى حفظه من المارة لئلا يطلعوا
على جنايته كالزاني وشارب الخمر يختفي من الناس كيلا يعثروا على
قبح فعله وهو فعل في غاية القبح الحقارة والهوان فان نبش التراب
وسلب الكفن من الاموات من ارذل الافعال واردأ الخصال
بشهادة العرف والطبع السليم فعرفنا ان تبدل الاسم في حق لنقصان
في فعله فلا يمكن الحاقه بالسارق لان تعدية الحكم بالمعنى الذي هو في
الشرع دونه في الاصل باطلة لا سيما في الحدود فانها تندرئ بالشبهات

قوله وضد النص المشكل وهو ما لا ينال المراد منه الا بالتامل
بعد الطلب لدخوله في اشكاله
قال شمس الائمة رحمه الله وهو اسم لما يشتبه لدخوله في اشكاله
على وجه لا يعرف المراد الا بدليل يتميز به من بين ساير الاشكال
وقوله لدخوله في اشكاله اشارة الى سبب الخفاء والى ازدياد خفائه
على الاول لان الداخل في اشكاله وامثاله كان اكثر خفاء مما لم يدخل
والى ماخذ الاشتقاق يقال اشكل اي دخل في اشكاله وامثاله
كما يقال احرم اي دخل في الحرم واشتى اي دخل في الشتاء ومثاله قوله
تعالى نساؤكم حرث لكم فاتوا حرثكم انى شئتم اشتبه بمعنى انى على
السامع انه بمعنى كيف او بمعنى اين فعرف بعد الطلب والتامل انه
بمعنى كيف لقرينة الحرث وبدلالة حرمة القربان في الاذى العارض
وهو الحيض ففي الاذى اللازم اولى وقوله تعالى ليلة القدر خير
من الف شهر فان ليلة القدر توجد في كل اثنى عشر شهرا فيودي
الى تفضيل الشيء على نفسه بثلث وثمانين مرة فكان مشكلا
فبعد التامل عرف ان المراد الف شهر ليس فيها ليلة القدر لا
الف شهر على الولاء ولهذا لم يقل خير من اربعة اشهر وثلث وثمانين
سنة لانها توجد في كل سنة لا محالة فيودي الى ما ذكرنا قوله
وحكمه التامل فيه بعد الطلب فان الخفاء فيه لما كان اكثر منه في الخفي
احتيج فيه الى التامل بعد الطلب فالخفي بمنزلة رجل اختفى عن غيره
في بيت فيوقف عليه بمجرد الطلب والمشكل بمنزلة من اختفى في
بيت بين امثاله ونظائره لا يوقف عليه الا بالتامل بعد الطلب
ليتميز عن امثاله ونظائره ثم معنى الطلب والتامل ان ينظر
السامع اولا في مفهومات اللفظ جميعا فيضبطها ثم يتامل في استخراج
المراد منها كما لو نظر في كلمة انى فوجدها مشتركة بين معنيين
لا ثالث لهما وهذا هو الطلب ثم تامل فيهما فوجدها بمعنى كيف في هذا

الموقع

الموقع دون اين فحصل المقصود وكما اذا نظر في قوله تعالى
ليلة القدر خير من الف شهر فوجدها دالا على مفهومين احدهما
ان يكون خير من الف شهر متوالية والثاني ان يكون خيرا من الف
شهر غير متوالية والثالث لهما ثم تامل فيهما فوجده بالمعنى الثاني
لفساد في المعنى الاول فظهر المراد وعلى هذا فاعتبر امثالها وقيل
من نظائره قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا فانه مشكل
في حق الفم والانف لانه يغسل جميع البدن والباطن خارج منه
بالاجماع للتعذر فبقي الظاهر مرادا وللانف والفم شبه بالظاهر
حقيقة وحكما وشبه بالباطن كذلك على ما عرف فاشكل امرهما
باعتبار هذين الشبهين فبعد الطلب الحقناهما بالظاهر احتياطا
ثم وجدنا داخل العين خارجا من الوجوب مع ان له شبها بالظاهر
وشبها بالباطن حقيقة وحكما كالفم اما حقيقة فظاهر واما حكما
فلان الماء لو دخل عين الصائم او كحل الصائم لا يفسد صومه ولو
خرج دم من قرحة في عينه ولم يخرج من العين لا يفسد وضوءه
وان تجاوز عن القرحة فتاملنا فيه فوجدناه خارجا عن الوجوب للتعذر
لان ايصال الماء الى داخل العين سبب العمى وليس في ايصال الماء
الى داخل الفم والانف حرج فبقي داخلا تحت الوجوب هذا هو معنى
التامل بعد الطلب قلت هذا المعنى معنى فقهي ولكن ما ذكروه لا يصلح
مثالا للمشكل لان المشكل ما كان في نفسه اشتباه وليس ما
ذكروه كذلك لان معنى التطهر معلوم لغة وشرعا ولكنه اشتبه
بالنسبة الى الفم والانف كاشتباه لفظ السارق بالنسبة الى
الطرار والنباش فكان من نظائر الخفي لا من نظائر المشكل
قوله وضد المفسر المجمل وهو ما ازدحمت فيه المعاني
فاشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا ببيان من جهة المجمل كاية الربوا
لانه لم يسق فيه الاحتمال البيان في جانب الخفاء كما لم يسق في

قف على المجمل

المفسر لاحتمال النسخ في جانب الظهور فهو ما ازدحمت
فيه المعاني اي تدافعت يعني يدفع كل واحد ما سواه من المعاني
لا انه شمل معاني كثيرة والاولى ان يقال المراد من ازدحام المعاني
توارد ها على اللفظ من غير رجحان لاحدها على الباقي كما في المشترك
في اصل الوضع الا ان التوارد ههنا اعم منه في المشترك لانه في
المشترك باعتبار الوضع فقط وههنا باعتباره وباعتبار غرابة
اللفظ وتوحشه من غير اشتراك فيه وباعتبار ابهام المتكلم الكلام
وهذا لان المجمل انواع ثلثة نوع لا يفهم معناه لغة كالهلوع قبل
التفسير ونوع معناه معلوم لغة ولكنه ليس بمراد كالربوا و
الصلوة والزكوة ونوع معناه معلوم لغة الا انه متعدد لغة و
المراد واحد منها ولم يمكن تعيينه لانسداد باب الترجيح فيه كما
اذا اوصى لمواليه وله موال اعتقوه وموالي اعتقهم فعلى القسم
الاخير توارد المعنى باعتبار الوضع وفي القسمين الاولين توارد باعتبار
غرابة اللفظ وابهام المتكلم وقوله المعاني ليس بشرط لصيرورته
مجملا لان اللفظ المشترك بين معنيين قد يصير مجملا اذا انسد
فيه باب الترجيح والمراد من المعنى ههنا مفهوم اللفظ وقيل قوله
ما ازدحمت فيه المعاني زائد في التحديد اذ يكفيه ان يقول هو ما
اشتبه المراد به اشتباها لا يدرك الا بالاستفسار كما قال شمس الائمة
هو لفظ لا يفهم المراد منه الا باستفسار من المجمل وقال القاضي
الامام ابو زيد هو الذي لا يعقل معناه اصلا ولكنه احتمل البيان
وقال الاخر هو ما لا يمكن العمل به الا ببيان يلتحق به قلت المحصل
المقصود وهو فهم معناه لا اثر له في زيادة الكشف وبيان سبب
الاشتباه كاية الربوا فانها مجملة اذ الربوا عبارة عن الفضل لغة
والفضل نفسه ليس بمراد ههنا بيقين اذ البيع لم يشرع الا للاستفاضة
وتحصيل الفضل فان كل واحد من المتبايعين ما لم ير فضلا في البدل

الجزء الرابع من التحقيق
شرح حسامي

يصح اعتباره في الحكم فبقي الموصى له مجهولا وصار الاسم بمنزلة
المهمل وانقطع رجاء البيان بالموت فلذلك بطلت الوصية
واما اذا كان الموصى من العرب فقد صحت الوصية لان العرب
لا تسترق اذ الحكم فيهم اما الاسلام او السيف لغلظ كفرهم كما في
المرتد فلا يثبت عليه الولاء فبطل الاشتراك في الاسم فصحت الوصية
ثم ان كان له موالي اعتقهم وموالي الموالي كانت الثلث لمواليه
دون موالي مواليه لان الاسم للموالي حقيقة لمباشرته اعتاقهم
وموالي الموالي مجاز لانه لم يباشر اعتاقهم ولكنه سبب لذلك باعتاق
الاولين فينسبون اليه مجازا والجمع متعذر فكانت الحقيقة
اولى بالتقديم وان لم يكن له احد من الموالي كان الثلث لموالي
الموالي لتعين المجاز مرادا وان كان له مولى واحد فله نصف
الثلث وهو معنى قوله حتى استحق النصف لما عرف ان الاثنين
في الوصايا بمنزلة الجماعة اعتبارا للوصية بالميراث فان الاثنين
فيه حكم الجماعة كالبنتين والاختين والاخوين في حق حجب الام
عن الثلث الى السدس فلا جرم يستحق الواحد عند انفراده
النصف دون الثلث والنصف الاخر يرد على الورثة لان العمل
قد وجبت بحقيقة هذا الاسم فلا يمكن العمل بمجازه بعده ولا يلزم
عليه ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه فيمن اوصى لاقاربه وله عم
واخوال ان النصف للعم والنصف الاخر للاخوال لان اسم
الاقارب ينطلق على الكل على سبيل الحقيقة الا انه اعتبر الترتيب
بالقوة فصح الجمع ولا يلزم ما اذا كان في الورثة بنت وبنات ابن
حيث يستحقون نصيب البنات وهو الثلثان للبنت النصف
ولبنات الابن السدس تكملة للثلثين مع ان البنت ولد الميت
حقيقة وبنات الابن اولاده لان استحقاقهن السدس لم يثبت
بالنص الموجب لاستحقاق البنات وهو قوله تعالى فان كن نساء

مجازا

الآية ليلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز بل بسنة وهو ما روي
انه عليه السلام اعطى بنت الابن السدس عند وجود بنت الصلب
فلا يكون جمعا بين الحقيقة والمجاز ثم قوله لا ولاء عليه تاكيد
لان ولاء العتاقة لا يثبت على العربي ولا ولاء الموالات لان من
شرط الاول ثبوت الرق وهو منتف عنه ومن شرط الثاني كون
المولى الاسفل من غير العرب لانه للانتصار والعربي ينتصر بقبيلته
فلا حاجة له الى الانتصار بالولاء الا انه لما كان من المحتمل ان يثبت
الولاء على العربي بطريق الندرة بان يتزوج العربي امة الغير فولد
له ولد ثم اعتقه مولاه فيكون هذا عربيا عليه ولاء فيصح التاكيد
بقوله لا ولاء عليه وقيل هو احتراز عن اهل الكتاب من العرب
فان تقريرهم على الكفر بالجزية واسترقاقهم جائزان بخلاف مشركي
فالحاصل ان انتفاء الولاء عن الموصى عربيا كان او غيره الا ان
انتفاء الولاء عن العربي لما كان اظهر وضع المسئلة فيه قوله

المقصود

وانما عمهم الامان فيما اذا استاسنوا على ابنائهم ومواليهم لان
الاسم للابناء والموالي الظاهر يتناول الفروع لكن بطل العمل به لتقدم
الحقيقة فيبقى مجرد الاسم شبهة في حقن الدم وصار كالاشارة اذا
دعا بها الكافر الى نفسه يثبت الامان بصورة المسالمة وان لم تكن
ذلك حقيقة جواب عما يقال انكم قد جمعتم بين الحقيقة والمجاز فيما
اذا استامن الكفار على ابنائهم ومواليهم بان قالوا امنونا على ابنائنا
ومواليينا حيث اثبتم الامان للابناء الابناء ومولى الموالي كما اثبتم
للابناء والموالي وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الابناء والموالي
مجاز في ابناء الابناء ومولى الموالي فقال انما عم ذكر لفظ الضمير
من غير تقديم مرجع لدلالة سياق الكلام عليه يعني انما يشتمل
الامان الابناء وابناء الابناء والموالي ومولى الموالي لان اسم الابناء
والموالي يتناول اي كل واحد منهما الفروع ظاهرا فان بني ابن

ينسبون ا

ينسبون الى الجد بالبنوة مجازا يقال بنو هاشم وبنو تميم قال الله تع
يا بني ادم وكذا معتق معتق الرجل ينسب اليه بالولاء مجازا باعتبار
انه سبب لعتقه باعتاق الاول لكن بطل العمل به اي بهذا التناول
الظاهري ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم يثبت
الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بطل العمل به اي بهذا
التناول الظاهري ههنا لان الحقيقة تقدمت على المجاز في الارادة فلم
يثبت الامان لهم باعتبار تناول الاسم اياهم لكن بقي مجرد صورة الاسم
شبهة اذ الشبهة ما يشبه الثابت وليس بثابت وههنا بهذا الشبهة
فان ظاهر اطلاق الاسم يدل على ثبوت المدلول المجازي وليس بثابت
وقيل هو دلالة الدليل مع تخلف المدلول فيثبت الامان به استحسانا
لان المقصود من الامان حقن الدم اي حفظ عن السفك اذ الاصل
في الدماء ان تكون محقونة لقوله عليه السلام الادمي بنيان الرب
ومن هدم بنيان الرب فملعون ولهذا لم يجوز القتل قبل الدعوة
الى الاسلام وبعد قبول الجزية فيثبت بادنى شبهة فصار اي بقاء
مجرد الاسم وكونه شبهة كالاشارة اذ صار ثبوت الامان بشبهة
مجرد الاسم كثبوته بالاشارة فيما اذا دعا بها الكافر الى نفسه بان
اشار اليه انزل ان كنت رجلا او ان كنت تريد القتال او انزل
حتى ترى ما افعله بك فظنه الكافر امانا فانه يثبت به الامان
بصورة المسالمة وان لم تكن اي هذه الاشارة مسالمة اي امانا
حقيقة وذلك من صوب المحل على خبر كان وحقيقة منصوب
على التمييز ويحتمل ان يكون وان لم يكن مسندا الى ذلك وحقيقة
خبر كان اي ولم يكن فعل الاشارة على حقيقة فان حقيقة المسالمة
ولم يكن قصده الى ذلك والدليل عليه حديث عمر رض ايما رجل من المسلمين
اشار الى رجل من عدو ان تعال فانك ان جئتني قتلتك فاتاه
فهو آمن يعني اذا لم يسمع قوله ان جئتني قتلتك فاتاه او لم يفهم

فتبين بما ذكرنا ان اثبات الامان للفروع باعتبار الشبهة
لا باعتبار الجمع بين الحقيقة والمجاز الا يرى ان الوصية فيما
اذا اوصى لبني فلان تصرف الى الابناء عند ابي حنيفة رض
دون ابناء الابناء لان المجاز لا يزاحم الحقيقة فلا يمكن العمل
بصورة الاسم لان الوصية لا تستحق بالشبهة وعندهما انما
تصرف الى الكل في العرف لان عموم المجاز يتناولهم فان اسم
البنين يطلق في العرف على الفريقين وهو نظير مذهبهم في
مسئلة الحنطة والشرب من الفرات كذا في المبسوط قوله
وانما ترك في استيمان على الاباء والامهات اعتبار الصورة
في الاجداد والجدات لان اعتبار الصورة لثبوت الحكم
في محل اخر يكون بطريق التبعية وذلك انما
يليق بالفروع دون الاصول
وانما ترك الى آخره جواب سوال يرد على هذا الجواب وهو ان يقال
قد اعتبر ثم صورة الاسم شبهة في حقن الدم في الاستيمان على
الابناء ولم تعتبر ههنا في الاستيمان على الاباء والامهات في حق الاجداد
والجدات فانهم اذا قالوا آمنونا على ابائنا وامهاتنا لم يثبت
الامان للجدات والاجداد مع ان الاسم يتناولهم صورة فقال
انما ترك ذلك لان اعتبارها بعد صيرورة الحقيقة مرادة باللفظ
لثبوت الحكم في المحل الاخر يكون بطريق التبعية لا محالة وبنو
البنين يليق صفة التبعية بحالهم فاما الاجداد والجدات
فلا يكونون اتباعا للاباء والامهات وهم الاصول فلا جرم
ترك اعتبار الصورة هناك في اثبات الامان لهم فان قيل الجد
اصل الاب خلقة ولكنه تبع له في اطلاق اسم الاب عليه لان
اطلاق هذا الاسم عليه بطريق الاستعارة عن الاب كاطلاق
اسم الابن على ابن الابن فيكون اثبات الامان في حقهم بطريق

التبعية ايضا

التبعية ايضا الا ترى ان استحقاق الميراث للجد وانتقال
نصيب الاب اليه عند عدمه بهذا الطريق فلا يمنع عنه كونه
اصلا للاب خلقة فلان يثبت له الامان الذي يثبت بادنى
شبهة ولا يمنع عنه كونه اصلا للاب خلقة كان اولى قلنا
اثبات الامان بظاهر الاسم بعد ارادة الحقيقة منه اثبات
الامان له بدليل ضعيف فيعمل به اذا لم يمنع عنه معارض كما
في جانب الابناء فان ابن الابن تبع للابن من كل وجه فاما اذا
وجد معارض فلا كما في جانب الاباء فان جهة كون الجد تبعا
في الاسم ان كانت توجب ثبوت الحكم في جهة كونه اصلا من حيث
الخلقة مانعة عنه فيسقط العمل به عند وجود المعارض لانه ضعيف
في نفسه ولا نسلم ان استحقاقه الميراث بطريق التبعية بل الشرع
اقامه مقام الاب عند عدمه كما اقام بنت الابن مقام البنت
ومبنى الارث على القرب ولا شك ان الاب اقرب الى الميت من
جده فلا جرم يستحق الميراث بعد الاب وليس هذا من التبعية في
شيء ولا يقال اذا اشترى المكاتب اباه يصير مكاتبا عليه تبعا
فيثبت الامان هنا ايضا لشبهة الاسم تبعا وفيه حقن الدم
لانا نقول الكتابة من شعب الحرية لثبوت حرية اليد فيها
وافضائها الى حرية الرقبة فكما يثبت له الحرية اذا اشترى
ابنه الحر فكذلك يثبت له صفة الكتابة اذا اشتراه ابنه المكاتب
اثباتا للحكم بقدر دليله والاوجه ان يقال ليس ما ذكرتم من
قبيل ما نحن فيه لان كلامنا في ان لفظ الاب هل يتناول الجد
ظاهرا وان الامان هل يثبت له ابتداء بصورة هذا الاسم لان
يثبت الامان له من جهة الابن بطريق السراية والكتابة
والحرية يثبتان له من جهة الابن بامر حكمي لا باعتبار لفظ يدل
عليهما فلم يكن من قبيل ما نحن فيه قوله فان قيل قد قالوا

فيمن حلف لا يضع قدمه في دار فلان انه يقع على الملك
والعارية والاجارة جميعا ويحنث به اذا دخلها راكبا او
ماشيا وكذلك قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
فيمن قال لله علي ان اصوم رجبا ونوى به اليمين كان
نذرا او يمينا وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز
فان قيل الى آخره اذا حلف لا يضع قدمه في دار فلان ولم يسم
دارا بعينها ولم يكن له نية يقع على الدار المملوكة والمستاجرة و
العارية وفيه جمع بين الحقيقة والمجاز لان الاضافة الى فلان
بالملك حقيقة وبغيره مجاز بدليل صحة النفي في غير الملك وعدم
صحته في الملك وعند الشافعي رحمه الله اذا قال لا ادخل مسكن
فلان فكذا الجواب وان قال بيت فلان او دار فلان لا يحنث
الا في الملك فتبين ان المراد من قوله قالوا جميعا اصحابنا دون
غيرهم وكذا لو دخلها حافيا او متنعلا او راكبا يحنث وفيه جمع
بين الحقيقة والمجاز لان الدخول حافيا حقيقة هذا اللفظ وغيره
مجاز بدليل صحة النفي في التنعل والركوب دون الحفاء وهذا
اذا لم يكن له نية ولو نوى حين حلف ان لا يضع قدمه فيها
ماشيا فدخلها راكبا لم يحنث ويصدق ديانة وقضاء لانه
نوى حقيقة كلامه وهذه حقيقة مستعملة غير مهجورة كذا
في المبسوط وكذلك اي وكما قالوا جميعا في المسئلة المتقدمة
ان الحلف يقع على الملك وغيره قال ابو حنيفة ومحمد رحمهما الله
كذا والمسئلة على ستة اوجه ان لم ينو شيا او نوى النذر ولم
يخطر ببال اليمين او نوى النذر ونوى ان لا يكون يمينا يكون
نذرا بالاتفاق حتى لزمه القضاء بالفوات دون الكفارة ولو
نوى اليمين ونوى ان لا يكون نذرا يكون يمينا بالاتفاق
حتى لزمه الكفارة بالفوات دون القضاء ولو نواهما او نوى

اليمين ولم

اليمين ولم يخطر ببال النذر كان نذرا في الاول ويمينا في الثاني
عند ابي يوسف رحمه الله وكان نذرا ويمينا عندهما حتى يلزمه
القضاء والكفارة بالفوات في وجهين وفيه جمع بين الحقيقة و
المجاز لان النذر واليمين مختلفان بلا شبهة لان موجب النذر
الوفاء بالملتزم والقضاء عند الفوات لا الكفارة وموجب اليمين
المحافظة على البر والكفارة عند الفوات لا القضاء واختلاف
احكامهما يدل على اختلاف ذاتيهما ثم هذا الكلام للنذر حقيقة
لعدم توقف ثبوته على قرينة كما اذا لم ينو شيا وليمين مجاز لتوقف
ثبوته على قرينة وهي النية والتوقف على القرينة من امارات
المجاز واذا كان كذلك قال ابو يوسف رح لا يجوز الجمع بينهما فترجح
الحقيقة على المجاز في الوجه الاول ويسقط الحقيقة فتعين المجاز مرادا
في الوجه الثاني والضمير في قوله وفيه جمع راجع الى الجميع اي فيما ذكرنا من
المسائل جمع بينهما كما بينا ثم ذكر رجبا ههنا منونا وذكره في الاسلام
رحمه الله بغير تنوين حيث قال ان اصوم رجب وهو اوضح لانه اذا لم
ينون ينصرف الى الذي يعقب اليمين لان صرفه على تقدير الاضافة
اليمين وهو رجب هذه السنة لا يجوز لاجتماع العدل والعلمية فيه
كما في سحر اذا اردت سحر يومك فيظهر اثر وجوب القضاء والكفارة
بفوته بلا صوم فاما اذا ذكر منونا فالواجب صوم رجب من عمره
غير معين فلا يظهر اثر وجوب القضاء والكفارة الا الوصية لان
الفوات لا يتحقق فيه الا بالموت فيلزمه الوصية عند الموت بالفدية
والكفارة قوله قلنا وضع القدم صار مجازا عن الدخول واضافة
الدار يراد بها نسبة السكنى فاعتبر عموم المجاز اي عبارة عنه ضمن لفظ
المجاز معنى العبارة فلذلك ذكره بصلة عن او كلمة عن بمعنى في لان
حروف الصلات تنوب بعضها عن بعض يعني صار الوضع مجازا
في الدخول لان الوضع سببه فاستعير لمسببه وانما حمل على الدخول

لان مقصود الحالف منع نفسه عن الدخول لا عن مجرد
وضع القدم فيصير باعتبار مقصوده كانه حلف لا يدخل
والدخول مطلق لعدم تقيده بالركوب والتنعل والحفاء
فيحنث بالكل لحصول الدخول الذى هو المقصود بالمنع لا
باعتبار كونه راكبا وحافيا كما فى اعتاق الرقبة عن الكفارة
يخرج عن العهدة بمطلق الرقبة لا بكونها صغيرة او كبيرة
او كافرة او مومنة الا يرى انه لو وضع قدمه ولم يدخل
لا يحنث فى يمينه كذا فى فتاوى قاضى خان لانه لما صار
مجازا فى الدخول لا تعتبر حقيقته بعد واضافة الدار يراد
بها نسبة السكنى لان الدار لا تتعادى عداوة ولا تهجر لذاتها
عادة وانما تهجر لبغض صاحبها فعرفنا ان المقصود من هذه
الاضافة نسبة السكنى دون الملك فيستعار الدار لموضع السكنى
فصار كانه قال لا ادخل موضع سكنى فلان او دارا مسكونة
لفلان واعتبر عموم المجاز اى فى الصورتين فيدخل فى
عموم الدخول الركوب والمشى وفى عموم السكنى الملك والاجارة
والعارية فيحنث فى الدار المملوكة بعموم المجاز لا بالملك حتى
لو كان الساكن فيها غير فلان لم يحنث وان كانت مملوكة
لفلان كذا ذكر شمس الائمة رحمه الله عليه فى اصول الفقه
وذكر فى فتاوى قاضيخان والفتاوى الظهيرية ولو حلف
لا يدخل دار فلان ولم ينو شيا فدخل دارا سكنها فلان باجارة
او عارية يحنث فى يمينه وان دخل فى دار مملوكة لفلان و
فلان لا يسكنها يحنث ايضا فعلى هذه الرواية لا يندفع
السوال لبقاء الجمع بين الحقيقة والمجاز الا ان يجعل قوله
دار فلان عبارة عما يضاف اليه من الدور مطلقا فيدخل
فى عموم الدار المضافة اليه بالسكنى وبالملك جميعا قوله

وهو

وهو نظير ما قال عبده حر يوم يقدم فلان فقدم ليلا او
نهارا عتق اى اعتبار عموم المجاز ههنا نظير اعتباره فيما
اذا قال عبدى حر يوم يقدم فلان ولم ينو شيا فقدم فلان
ليلا او نهارا يحنث مع انه مستلزم للجمع بين الحقيقة والمجاز
لان حقيقة اليوم والنهار واطلاقه على الليل مجاز قوله
لان اليوم متى قرن بفعل لا يمتد حمل على مطلق الوقت هما
يدخل فيه الليل والنهار الى آخره واعلم ان لفظ اليوم يطلق
على بياض النهار بطريق الحقيقة اتفاقا وعلى مطلق الوقت بطريق
الحقيقة عند البعض فيصير مشتركا وبطريق المجاز عند
الاكثر وهو الصحيح لان حمل الكلام على المجاز اولى من حمله على
الاشتراك عند تعارض المجاز والاشتراك لان المجاز فى الكلام
اكثر فيحمل على الاغلب ولانه لا يؤدى الى ابهام المراد لان اللفظ
ان خلا عن قرينة المجاز فالحقيقة متعينة وان لم يخل عنها
فالذى يدل عليه القرينة وهو المجاز متعين بخلاف الاشتراك
فانه يؤدى الى الاختلاف فى الكلام لعدم افهام المراد ثم لا شك
فى انه ظرف على كلا التقديرين عند الفريقين فترجح احد محتمليه
بمظروفه فان كان مظروفه مما لا يمتد وصوحا يصح فيه ضرب
المدة اى يصح تقديره بمدة كاللبس والركوب والسكنى و
نحوها فانه يصح ان يقدر بزمان يقال لبست هذا الثوب
يوما وركبت هذه الدابة يوما وسكنت فى دار واحدة شهرا
يحمل على بياض النهار لانه يصح مقدارا له فكان الحمل عليه اولى
وان كان مظروفه مما لا يمتد كالخروج والدخول والقدوم
اذ لا يصح تقدير هذه الافعال بزمان يحمل على مطلق الوقت اعتبارا
للتناسب ثم قيل فى قوله انت حر او عبدى حر يوم يقدم فلان
او انت طالق او امراته طالق يوم يقدم فلان اليوم ظرف

الاختلال

للتحذير او الطلاق لانه انتصب به اذ التقدير حرر تك او
طلقتك يوم كذا وانهما مما لا يمتد فيحمل اليوم على مطلق الوقت
فيحنث اذا قدم ليلا او نهارا باطلاق المجاز كما في مسئلة وضع
القدم وفي قوله امرك بيدك يوم يقدم فلان او اختاري
نفسك يوم يقدم فلان التفويض والتخيير مما يمتد فيحمل
اليوم على بياض النهار حتى لو قدم فلان ليلا لا يصير الامر
بيدها ولا يثبت لها الخيار واعلم انه لا اعتبار لما اضيف اليه
اليوم وهو القدوم في هذه المسئلة مثلا في ترجيح احد محتمليه
لان اضافة اليوم اليه لتعريفه وتمييزه من الايام والاوقات
المجهولة كقوله انت طالق يوم الجمعة او انت حر يوم الخميس
لا للظرفية ولهذا لم يؤثر تقدم في انتصاب اليوم باتفاق اهل
اللغة اذ المضاف اليه لا يؤثر في المضاف بحال بل هو منصوب
بمظروفه والتقدير حررتك في يوم قدوم فلان او فوضت
امرك اليك في يوم قدومه فكان اعتباره بمظروفه الذي
تؤثر فيه اولى من اعتباره بما لا اثر له فيه فعرفنا انه لا اعتبار
للمضاف اليه في ترجيح احد محتمليه والى ما ذكرنا اشير في المبسوط
في غير موضع وكذا في الهداية الا ان بعض المشايخ اعتبروا
المضاف اليه فيما لا يختلف الجواب وهو ما اذا كان المظروف
والمضاف اليه مما لا يمتدان تسامحا نظرا الى حصول المقصود
وهو استقامة الجواب وبعضهم لم يلتفتوا فيه الى المضاف اليه
اصلا نظرا الى التحقيق فاما فيما يختلف الجواب فيه بالاعتبارين
بان كان احدهما ممتدا والاخر غير ممتد فالكل اعتبروا المظروف
ولم يلتفتوا الى المضاف اليه كما في مسئلة الامر باليد فان الكل
اعتبروا فيها الامر باليد الذي هو مظروف دون القدوم
الذي هو مضاف اليه وكذا في مسئلة الخيار فثبت بما ذكرنا

ان المعتبر

ان المعتبر هو المظروف في هذا الباب لا غير وباقي الكلام مذكور
في الكشف قوله واما مسئلة النذر فليس بجمع ايضا بل هو
نذر بصيغة يمين بموجبه وهو ايجاب لان ايجاب المباح
يصلح يمينا كتحريم المباح وهو كشراء القريب فانه تملك بصيغة
تحريم بموجبه يعني ليس ما ذكر وامن ثبوت حكم النذر واليمين
في تلك المسئلة بجمع بين الحقيقة والمجاز لان المستنع اجتماعهما
صيغة ولم يوجد ههنا لان هذا الكلام نذر بصيغة لا غير
ولكنه يمين باعتبار موجبه اي حكمه وهو ان موجب النذر
اي المقصود بصيغة النذر ايجاب المنذور لا محالة ولا بد
المكلف من ان يكون المنذور قبل النذر مباح الترك ليصح التزامه
بالنذر لان النذر بما هو واجب في نفسه لا يصح على ما عرف
فاذا التزم المنذور بالنذر صار تركه الذي كان مباحا حراما
به وصار النذر بتحريم المباح بواسطة حكمه وهو ايجاب المنذور
لا بصيغته كما ان الامر بالشيء نهي عن ضده بواسطة لزوم الا
المامور به لا بصيغته وتحريم المباح يمين عندنا لان النبي عليه
السلام حرم مارية رضي الله عنها او العسل على نفسه فسمى الله تعالى
ذلك يمينا واوجب فيه الكفارة حيث قال يا ايها النبي لم تحرم
ما احل الله لك الى ان قال قد فرض الله لكم تحلة ايمانكم اي شرع
لكم تحليلها بالكفارة حتى روى مقاتل رضي الله عنه ان رسول
الله صلى الله عليه وسلم اعتق رقبة في تحريم مارية رضي الله عنها
وهو مذهب ابي بكر وعمر وابن عباس وابن مسعود وزيد
بن طاوس والحسن والثوري واهل كوفة فكان النذر بواسطة
موجبه يمينا لا بصيغته بل هو نذر بصيغته لا غير ومثله
ليس بممتنع كشراء القريب سمي اعتاقا في الشرع ويستحيل
ان يكون اثبات الملك ازالة ولكن بصيغة اثبات الملك والملك

في القريب يوجب العتق بالنص فكان الشراء اعتاقا بواسطة
حكمه وهو ثبوت الملك لا بصيغته والهبة بشرط التعويض
هبة باعتبار الصيغة بيع باعتبار المعنى وكالاقالة فسخ في حق
المتعاقدين بصيغتها بيع في حق الثالث بمعناها وكان ينبغي
ان يثبت اليمين بلا نية كالعتق في شراء القريب بلا نية واليه
ذهب سفيان الثوري رحمة الله عليه حيث قال لله علي
ان اصوم غدا فمرض في الغد فافطر او كان الحالف امراة
فحاضت وجبت القضاء والكفارة الا ان استعمال هذه الصيغة
غلب في النذر المجرد فصار اليمين كالحقيقة المهجورة فلم
يثبت من غير نية كذا في بعض الشروح ولقائل ان يقول لا يندفع
الجمع بما ذكرتم لان ثبوت اليمين لما توقف على الارادة وقد
اريد بهذا اللفظ موضوعه وهو ايجاب العبادة المسماة وغير
موضوعه وهو اليمين ولا معنى للجمع سوى هذا وليس ما ذكرتم
الا تخبير بيان اتصال اليمين بالنذر الذي هو مجموع المجاز بخلاف
شرى القريب فان ثبوت العتق فيه لا يتوقف على الارادة
بل يثبت وان نفاه ولم يقصده فلا يكون النذر نظيره والجواب
الصحيح ان التحريم يثبت بموجب النذر ولا توقف على النية
فان التحريم بترك المنذور ثابت نواه او لم ينو الا ان كونه
يمينا يتوقف على القصد فان النص جعله يمينا عند القصد
ولم يرد الشرع بكونه يمينا عند عدم القصد وبكونه ضمنا فاذا نوى
اليمين فحينئذ يكون التحريم الثابت به يمينا لوجود الشرط لكن
بموجب النذر بطريق المجاز عند القصد وذكر شمس الائمة رح
في شرح كتاب الصوم انه اجتمع في كلامه كلمتان احديهما يمين
وهو قوله لله علي عند ارادة اليمين كقوله بالله قال ابن
عباس رضي الله عنهما دخل ادم الجنة وقت العصر فلله ما غربت

المهجورة

الشمس حتى خرج وهذا لان الباء واللام يتعاقبان قال الله
تعالى اخبارا عن فرعون امنتم له وفي موضع اخر امنتم به
والاخرى نذر وهو قوله علي الا ان عند الاطلاق غلب على
معنى النذر باعتبار العادة فيحمل عليه فاذا نواهما فقد نوى
بكل لفظ ما هو من محتملاته فتعمل نيته ولا يكون جمعا بين
الحقيقة والمجاز في كلمة واحدة بل في كلمتين وذلك غير مستبعد
فعلى هذا يكون قوله علي ان اصوم ايجابا في نفسه وسادا
مسد جواب القسم ايضا كما في قوله والله ان
اكرمتني لاكرمتك جواب القسم والشرط جميعا وذلك لانه لما
اضاف ايجاب الصوم الى المستقبل صار كانه قال والله لاصومن
كذا فيحتمل ان يصلح جواب القسم من حيث المعنى ولو قال لله نذرت
ان اصوم يجب ونوى النذر واليمين فعلى هذا الوجه الاول
يصح نية اليمين ويكون نذرا ويمينا وعلى هذا الوجه لا يكون
الا نذرا لعدم اللفظ الذي يصح نية اليمين فيه وذكر في بعض
الشروح ان ظاهر الصيغة للنذر فينصرف اليه ثم انه بالنية
يريد ان يصرفه الى غيره فيصدق فيما عليه وهو وجوب
الكفارة ولم يصدق فيما له وهو سقوط القضاء الثابت بظاهر
الصيغة كمن قال زينب طالق وله امراتان مسماتان بهذا
الاسم احديهما معروفة بدون الاخرى فقال اردت لا يقع
على غير المعروفة دون المعروفة يصدق في وقوع الطلاق
على غير المعروفة ولا يصدق في صرف الطلاق عن المعروفة الا انه
يلزم على هذا الوجه ما اذا نوى اليمين ونفى النذر حيث يصدق
ان لا يكون نذرا ويكون يمينا بالاتفاق فعلم ان الصحيح ما هو
المذكور في الكتاب ومن حكم هذا الباب ان العمل بالحقيقة متى
امكنت سقط المجاز لان المستعار لا يزاحم الاصل قوله من حكم

هذا الباب اى باب الحقيقة والمجاز فالشيخ رحمه الله
وان لم يعقد لاحكام الحقيقة والمجاز بابا الا ان الامام
فخر الاسلام رح قد عقد لهما بابا وذكر فيه بهذا اللفظ
فتابعه فى ذلك او المراد من الباب النوع كما فى قوله عليه
السلام من خرج ليطلب بابا من العلم اى نوعا يعنى ومن
حكم النوع الذى نحن بصدده ان العمل بالحقيقة متى امكن
سقط المجاز يعنى اذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ
للحقيقة الا ان يدل الدليل على كونه مجازا كقوله رايت القوم
حمارا او استقبلنى اسد فى الطريق لا يحمل على البليد والشجاع
الا بقرينة زائدة فان لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسلحفة
ولا يكون مجملا ومن الناس من زعم انه اذا استعمل فيهما
وامكن ان يراد به المجاز كما امكن ارادة الحقيقة يكون مجملا
ولم يكن حمله على احدهما اولى من حمله على الاخر لتساويهما فى
استعمال ولا مزية للحقيقة فى هذا الموضع فصار بمنزلة الاسم
المشترك والصحيح ما ذهب اليه العامة لان الواضع انما وضع
اللفظ للمعنى ليكتفى به فى الدلالة عليه فصار كانه قال اذا استعمل
انى تكلمت بهذا اللفظ فاعلموا انى عنيت بهذا اللفظ هذا المعنى
فمن تكلم بلغة وجب ان يريد به ذلك المعنى فوجب حمله عند
الاطلاق عليه كيف وقد يجد بالضرورة مبادرة الذهن الى
فهم الحقيقة اولى من مبادرته الى فهم المجاز وذلك دليل على ما
قلنا وقولهم هما فى الاستعمال سواء فاسد لان مجرد الاستعمال
للحقيقة والمجاز لا يفهم الا بقرينة تنضم اليه فان تساويا
فاذا لم يتساويا كان المعنى الاصلى اولى بالاطلاق من المعنى العارضى
عند عدم دليل يصرفه اليه وهو معنى قوله المستعار لا يزاحم
الاصل ولهذا قلنا اذا حلف لا ينكح فلانة وهى منكوحته انه يقع

على الوطى

على الوطى دون العقد حتى لو طلقها ثم تزوجها لا يحنث قبل
الوطى لان هذا اللفظ فى الوطى حقيقة وفى العقد مجاز فكان
حمله على الحقيقة اولى بخلاف ما اذا كانت المراة اجنبية حيث
يقع على العقد لان وطيها لما حرم عليه كانت الحقيقة مهجورة
شرعا فتعين المجاز فان كانت الحقيقة متعذرة كما اذا حلف
لا ياكل من هذه النخلة او مهجورة كما اذا حلف لا يضع قدمه فى
دار فلان صير الى المجاز وعلى هذا قلنا ان التوكيل بالخصومة
ينصرف الى مطلق الجواب لان الحقيقة مهجورة شرعا والمهجورة
شرعا بمنزلة المهجورة عادة الا يرى ان من حلف لا يكلم هذا
الصبى لم يتقيد بزمان صباه لان هجران الصبى مهجور شرعا
قوله فان كانت الحقيقة متعذرة المتعذر ما لا يتوصل اليه الا
بالمشقة كاكل النخلة والمهجورة ما تيسر اليه الوصول ولكن
الناس تركوه كوضع القدم وقيل فى الفرق بينهما ان المتعذر
لا يتعلق به حكم وان تحقق والمهجور قد يثبت به حكم اذا صار
فردا من افراد المجاز فقوله صير الى المجاز لزوال المانع وللاحتراز
عن الالغاء فاذا حلف لا ياكل من هذه الشجرة فيمينه يقع على
عينها ان كان مما يؤكل كقصب السكر والدبياس والذرجون
الرطب وان لم يكن فعلى ثمرها ان كانت له ثمرة كالنخلة والكرم
وان لم يكن لها ثمرة فعلى ثمنها كالخلاف ونحوه وهذا اذا لم يكن
له نية فاما اذا نوى شيا فيمينه على ما نوى ان كان اللفظ
يحتمل ذلك كذا نقل عن الامام العلامة شمس الايمة الكردرى
رحمه الله وعلى هذا اى على ان المجاز يصار اليه عند هجران الحقيقة
قلنا اذا وكل رجلا بالخصومة مطلقا انه ينصرف الى الجواب تحقيقا
حتى لو اقر على موكله يجوز اقراره والجواب كلام يستند عليه كلام
الغير ويطابقه ما حوز من جاب الفلاة اذا قطعها سمى به

الخلاف بيده

حد اذا تعذرت الحقيقة تصير الى المجاز

لان كلام الغير ينقطع به وفي القياس لا يجوز اقراره وهو قول
ابي يوسف الاول وزفر والشافعي رح لانه وكله بالخصومة وهي
المنازعة والمشاجرة والاقرار مسالمة وموافقة فاذا كان
ضدا ما امر به والتوكيل بالشيء لا يتضمن ضده وجه الاستحسان
انا تركنا هذه الحقيقة وجعلنا كلامه توكيلا بالجواب مجازا
اطلاقا لاسم السبب على المسبب لان الخصومة سبب الجواب
او اطلاق اسم الجزء على الكل لان الانكار الذي ينشأ منه الخصومة
بعض الجواب فيدخل في عموم الانكار والاقرار وانما حملناه على
هذا لان التوكيل انما يصح شرعا بما يملكه الموكل بنفسه والذي
يتحقق به انه مملوك للموكل الجواب لا الانكار فانه اذا عرف المدعي
محقا لا يملك الانكار شرعا والتوكيل بما لا يملك لا يجوز شرعا
والديانة تمنعه من قصد ذلك فكان مهجورا شرعا والان الخصومة
حرام لقوله تع ولا تنازعوا فكانت حقيقتها مهجورة شرعا و
المهجورة شرعا بمنزلة المهجورة عادة لانه لما هجر اي ترك شرعا كان من
ظاهر حال المسلم الامتناع عنه لدينه وعقله فيصير بمنزلة المهجور
عادة فلذلك يجب حمله على المجاز كالعبد المشترك بين الاثنين يبيع
احدهما نصفه مطلقا ينصرف بيعه الى نصيبه خاصة لتصحيح عقده
بهذا الطريق واذا حمل على الجواب وانه قد يكون بنعم كما يكون بلا
فيثبتان ولهما الامر فاذا اقر فقد اتى بالمامور به فيصح غير ان عند
ابي يوسف في قوله الآخر يصح اقراره في مجلس القاضي وغير مجلس
القاضي لا لان الموكل اقامه مقام نفسه مطلقا فيملك ما كان الموكل
مالكا له والموكل يملك الاقرار في مجلس القضاء وغير مجلس القضاء
فكذلك الوكيل وعندهما يملك الاقرار في مجلس القاضي دون غيره
لان الجواب انما يسمى خصومة مجازا اذا حصل في مجلس القضاء لانه
لما ترتب على خصومة اخرى اياه يسمى باسمه كما قال الله تعالى وجزاء

سيئة سيئة

سيئة سيئة مثلها والمجازاة لا تكون سيئة ثم استوضح ما ذكر
ان المهجور شرعا كالمهجور عادة بقوله الا ترى انه لو حلف لا
يكلم هذا الصبي لم يتقيد الحلف بزمان صباه حتى لو كلمه بعد ما كبر
حنث في يمينه والاصل فيه ان اليمين متى عقدت على شيء بوصف
فان صلح داعيا الى اليمين تتقيد به منكرا كان او معرفا احترازا
عن الالغاء كما اذا حلف لا ياكل رطبا او هذا الرطب يتقيد بالوصف
حتى لو اكله بعد ما يبس لا يحنث لان هذا الوصف يصلح داعيا الى
اليمين لمن يضره اكل الرطب وان لم يصلح داعيا الى اليمين فان كان
المحلوف عليه منكرا يتقيد به ايضا لان الوصف حينئذ يصير
مقصودا باليمين لانه المعرف للمحلوف عليه ولو ترك اعتباره بطلت
اليمين فوجب اعتباره ضرورة كمن حلف لا ياكل لحم جمل واكل لحم
كبش لم يحنث وان كان المحلوف عليه معرفا بالاشارة لا يتقيد اليمين
بالوصف كما اذا حلف لا ياكل لحم هذا الجمل فاكله بعد ما صار كبشا
لا يحنث لان الوصف للتقييد او التعريف ولا يصلح للتقييد ههنا لانه
لا يصلح داعيا الى اليمين فان من امتنع عن اكل لحم الجمل لضرر يلحقه كان
اشد امتناعا من اكل لحم كبش ولا يصلح للتعريف ايضا لحصول التعريف
الذي اقوى منه وهو الاشارة اذ هي فوق الوصف في التعريف لكونها
بمنزلة وضع اليد على المشار اليه فيحمل على المجاز وهو ان يجعل عبارة
عن هذا الذات كانه قال لا اكل لحم هذا الحيوان واذا ثبت هذا كان
ينبغي ان يتقيد اليمين في قوله لا اكلم هذا الصبي بوصف الصبي لانه
قد يصلح داعيا الى الحلف بترك الكلام مع الصبيان لسفاهتهم وقلة
عقولهم وسوء ادبهم كوصف الرطوبة الا ان هجران الصبي بترك الكلام
معه حرام مهجور شرعا لقوله عليه السلام من لم يرحم صغيرنا ولم
يوقر كبيرنا فليس منا وفي ترك الكلام ترك الترحم فكان بمنزلة
المهجور عادة وترك الحقيقة ويصار الى المجاز فيجعل كانه قال لا اكلم

هذا الذات بطريق اطلاق اسم الكل على البعض فاذا كان بعد زوال
الصفة يحنث لبقاء الذات بخلاف قوله لا اكلم صبيا حيث يتقيد
بالصبا وان كان حرا ما مهجورا شرعا لانه صار مقصودا بالحلف
لكونه هو المعرف للمحلوف عليه كما بينا فيجب تقييد اليمين به وان
كان حرا ما لكن حلف ليشربن اليوم خمرا او ليسرقن الليلة ينعقد
اليمين وان كان حراما لصيرورة الشرب والسرقة مقصودين
باليمين فيحنث ان لم يشرب او لم يسرق كذا هنا قوله فان كان اللفظ
له حقيقة مستعملة ومجاز متعارف كما اذا حلف لا ياكل من هذه
الحنطة او لا يشرب من الفرات فعند ابي حنيفة رحمه الله العمل بالحقيقة
اولى وعندهما العمل بعموم المجاز اولى وان كان للفظ حقيقة
مستعملة اي معنا حقيقيا مستعمل غير مهجور ومتعذر ومجاز متعارف
اي معنى مجازي متبادر الى الفهم في العرف الى اخره اذا كان الحقيقة
مستعملة والمجاز غير مستعمل او كانا مستعملين والحقيقة اكثر استعمالا
او كانا في الاستعمال سواء فالعبرة للحقيقة بلا اتفاق لما مر ان الاصل في
الكلام هو الحقيقة ولم يوجد ما يعارضه فوجب العمل به وان كان المجاز
اغلب استعمالا فعند ابي حنيفة رحمه الله العبرة للحقيقة وعندهما
العبرة للمجاز فاذا حلف لا ياكل من هذه الحنطة او حلف لا يشرب من
الفرات ولا نية له فعند ابي حنيفة رح انما يحنث باكل عين الحبة و
الكرع من الفرات ولا يحنث باكل الخبز والشرب من الاواني المتخذة
من لان الحقيقة مستعملة في المسئلتين اذ الحنطة عينها ماكولة
عادة فانها تقلى وتغلى فتوكل ويتخذ منها الكشك والهريسة
وقد توكل ايضا نيا حبا عند الضرورة وكذا من اشترى حنطة
يضعها كما هي ليختبر انها رخوة ام علكة وكذا الكرع الذي هو حقيقة
كلامه في مسئلة الشرب فان من لابتداء الغاية فيقتضي ان يكون
ابتداء شربه من الفرات وهو مستعمل شرعا فان النبي عليه السلام

من بقوم

من بقوم فقال هل بات عندكم ماء من شن مولكر عنا في الوادي
وهو عادة اهل البوادي والقرى واذا كان كذلك كان اللفظ
محمولا على الحقيقة دون المجاز وعندهما يحنث باكل ما يتخذ من
الحنطة كالخبز ونحوه كما يحنث باكل عينها وبالاغتراف من الفرات
كما يحنث بالكرع لان المتعارف في اكل الحنطة اكل ما في بطنها اذ المفهوم
من قولهم اهل بلد كذا ياكل الحنطة ان طعامهم من اجزاء الحنطة
لا من اجزاء الشعير وفي الشرب من الفرات شرب ماء منسوب اليه
فانه يقال بنو فلان يشربون من الوادي ومن الفرات ويراد به
ما قلنا وبالاخذ بالاولى لا ينقطع هذه النسبة فوجب حمل الكلام على
ما هو المتعارف فيحنث بالامرين في المسئلتين قوله وهذا يرجع
الى اصل وهو ان المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم عند ابي حنيفة رح
حتى صحت الاستعارة به عنده ولم ينعقد الايجاب كما في قوله لعبده
وهو اكبر سنا منه هذا ابني واعيرب الرجحان في التكلم فصارت
الحقيقة اولى وعندهما المجاز خلف عن الحقيقة في الحكم قوله وهذا
اي الاختلاف المذكور يرجع الى اصل آخر مختلف بينهم وهو كذا
واعلم انه لا خلاف في ان المجاز خلف عن الحقيقة بدليل انه لا يثبت الا عند
فوت معنى الحقيقة وتعذر العمل به ولهذا يحتاج المجاز الى القرينة والحقيقة
لا يحتاج اليها وانه لا بد لثبوت الخلف من تصور الاصل لان الخلف
من الاضافيات فلا يتصور بدون الاصل كالابن مع الاب وان
المصير الى المجاز لا يجوز الا عند تعذر الحقيقة كما ان المصير الى الخلف
لا يجوز الا عند فوات الاصل ولهذا لا يجوز الجمع بين الحقيقة والمجاز
وان الحقيقة والمجاز من اوصاف اللفظ لا من اوصاف المعنى ولهذا
قالوا الحقيقة لفظ استعمل في كذا والمجاز لفظ استعمل في كذا وانما
الخلاف في ان الخليفة ثم يثبت الحكم في التكلم بان صار التكلم بلفظ
المجاز خلفا عن التكلم بلفظ الحقيقة او المجاز بناء على صحة بطريق

ثم يثبت الحكم

حكم الحقيقة

وفي الحكم للمجاز رجحان لاشتماله على حكم الحقيقة فصار اولى

الاستبداد لا خلفا عن حكم الحقيقة او في الحكم بان تعذر
حكم الحقيقة بعارض فيصار الى المجاز لاثبات لازم الحقيقة
خلفا عن الحقيقة في اثبات حكمها احترازا عن الغاء الكلام
فقال ابو حنيفة رح المجاز خلف عن الحقيقة في التكلم وقالا
هو خلف عنها في الحكم ويتضح لك ما ذكرنا في قوله للشجاع هذا
اسد فعندهما هو خلف في اثبات الشجاعة عن قوله هذا اسد
في محل الحقيقة لاثبات الهيكل المعلوم وما قرع سمعك ان
المجاز خلف عن حكم الحقيقة عندهما فالمراد ما ذكرنا ان الحكمية
بين المجاز والحقيقة اللذين هما من اوصاف اللفظ بالاتفاق
لا بين شجاعة الشجاع والهيكل المعلوم وعند ابي حنيفة رحمه الله
التكلم بقوله هذا اسد للهيكل المعلوم من غير نظر في ثبوت
الخلفية الى الحكم ثم يثبت الحكم به وهو الشجاعة بناء على صحة التكلم
لا خلفا عن شيء وقوله لعبده الذي يولد مثله لمثله وهو
معروف النسب من الغير هذا ابني فعندهما هو خلف في اثبات
العتق عن قوله هذا ابني لابنه الحقيقي في اثبات البنوة و
العتق وعنده نفس التكلم بقوله هذا ابني خلف عن التكلم
بقوله هذا ابني في محل الحقيقة ثم تثبت العتق بناء على صحة
التكلم كما يثبت البنوة والعتق لقوله هذا ابني في محل الحقيقة
بناء على صحة الكلام لهما ان الحكم هو المقصود لا نفس العبارة
فاعتبار الخلفية والاصالة فيما هو المقصود اولى من اعتبارهما
فيما هو وسيلة وهي العبارة وله ان الحقيقة والمجاز من اوصاف
اللفظ باجماع اهل اللغة فجعل المجاز خلفا عن التكلم الذي هو
استخراج اللفظ اولى مما ذكر لان الحقيقة والمجاز لا يجريان في المعنى
وتحقيقه ان الاستعارة نقل وانه لا يتصور في المعنى لان المعنى هو
تمام ماهية المستعار عنه وانه لا يقبل النقل الى المستعار لجهة

للشجاع خلف عن التكلم بقوله هذا اسد

يصير عينه

يصير عينه وكذا صفته لا تقبل الانتقال لان صفة الشيء هو القائمة
به فكيف تقبل النقل عنه وانما يتصور الانتقال بطريق الاعتبار في
اللفظ الا ترى ان الشجاعة التي في الاسد لا ينتقل الى الانسان
باستعارة لفظ الاسد له ولكن اللفظ ينتقل اليه فعرفنا ان
الخلفية في التكلم لا غير وينظر اثر هذا الاختلاف في قوله لعبده
الذي لا يولد مثله لمثله هذا ابني فعلى قولهما وهو قول ابي حنيفة
الاول والشافعي رح يلغو هذا الكلام لان المجاز لما كان خلفا عن
الحقيقة في اثبات الحكم عندهم ولا بد لثبوت الخلف من تصور
الاصل بشرط ان يكون الاصل في مخرجه صحيحا موجبا للحكم على
الاحتمال ولكن يتعذر العمل به لعارض فيخلفه المجاز في اثبات الحكم
وهذا الكلام في نفسه غير منعقد لايجاب الحكم اصلا لان معنى قوله هذا
ابني انه مخلوق من مائي وابن خمسين سنة يستحيل ان يكون
مخلوقا من ماء ابن عشرين سنة فلا يمكن ان يجعل المجاز خلفا
عنه فيلغو كما في قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق بخلاف
قوله لمعروف النسب الذي يولد مثله لمثله هذا ابني لان الكلام
في مخرجه صحيح موجب لحكمه وهو البنوة لولا العارض لجواز ان يكون
مخلوقا من مائه بالزنا او بالوطء بشبهة لكنه لما اشتهر بنسبه
من الغير لوجود ظاهر الدليل تعذر اثباته منه رعاية لحق الغير
فيصح ان يخلفه المجاز وعند ابي حنيفة رح في قوله الاخر يعتق هذا
العبد ويصير هذا الكلام عبارة عن قوله عتق علي من حين ملكته
بطريق ذكر الملزوم وارادة اللازم لان الخلفية لما كانت في
نفس التكلم دون الحكم عنده تشترط صحة التكلم وهي بان يكون الكلام
صالحا لافادة المعنى في نفسه بكون مبتدأ او خبرا موضوعا لاثبات
المعنى وقد وجد ذلك فيما نحن فيه لان قوله هذا ابني موضوع
لاثبات البنوة وقد تعذر العمل بحقيقته وله مجاز متعين فيعمل

بجاره بخلاف قوله اعتقتك قبل ان اخلق او قبل ان تخلق لانه
ليس له حقيقة اصلا فلم يصح التكلم به فلا يمكن جعله عبارة
عن لازم حقيقته فيلغو ضرورة ولا يخفى لما قالوا من اشتراط
احتمال البنوة في هذا المحل لان اهل اللغة قاطبة اتفقوا على ان
قوله للشجاع هذا اسد استعارة صحيحة ومعلوم ان الشجاع لا
يكون الهيكل المعلوم بوجه ولكن قوله هذا اسد موضوع
لافادة المعنى وهو الاخبار عن الهيكل المعلوم ثم استعير لاثبات
لازمه وهو الشجاعة الموجودة في الشجاع الذي لا يتصور فيه
الاسدية اصلا فكذا قوله هذا ابني مبتدأ وخبر موضوع للاخبار
عن البنوة في محل وهو الابن الحقيقي واستعير لاثبات لازمه وهو
الحرية في الاكبر سنا منه فتصح هذه الاستعارة ايضا اذ ليس بينهما
فرق وما ذكر في بعض الشروح ان قوله هذا اسد للشجاع خلف عن
قوله هذا شجاع وان قوله هذا ابني في سلبنا خلف عن قوله هذا
حر من حين ملكته وان عندهما ثبوت اسم الشجاعة بقوله
هذا اسد خلف عن ثبوت الهيكل المعلوم به وثبوت الحرية بقوله
هذا ابني لمعروف النسب الذي هو اصغر سنا منه خلف عن
ثبوت البنوة غير متضح لان المجاز لا يكون خلفا الا عن الحقيقة
التي نقلت عن محلها الى محل المجاز فاما عن الحقيقة الثابتة لمحل
المجاز فلا ولو كان لفظ الاسد خلفا عن الشجاع ولفظ هذا ابني
خلفا عن هذا لا يتاتى الخلاف في قوله هذا ابني لاكبر سنا منه
لان حكم الاصل وهي الحرية التي ثبتت بقوله هذا حر ليس بمتحقق
في هذا المحل بل هو متصور كما في الاصغر سنا منه فيلزم ان يثبت
العتق عندهما لوجود شرط المجاز وهو تصور الاصل والامر بخلافه
ولا يصح ايضا ان يكون الشجاع خلفا عن الهيكل المعلوم لان الخلفية
حينئذ تكون بين المعاني لا بين الالفاظ والحقيقة والمجاز من

ازليس له حقيقة

الجزء الخامس من تحقيق الحق

تغد يا فيقضان يحنث بكل تغدى ليوجد بعد كما لو قال له ابتداء
وقد تركت بدلالة حال المتكلم اذ من المعلوم انه اخرج الكلام مخرج
الجواب لكلام الداعي وانه قد دعاه الى تغدى الغداء الذي بين يديه
لا الى غيره فيتقيد به فاذا تقيد كلام الداعي به تقيد الجواب به ايضا لانه
بناء عليه فصار كانه قال والله لا اتغدى الغداء الذي دعوتني اليه
وقس عليه ما لو قال لامراته حين قامت تريد الخروج ان خرجت
فانت طالق فانه يقع على تلك الخرجة حتى لو رجعت ثم خرجت بعد لا تطلق
وهذا النوع من اليمين سبق به ابو حنيفة رح ولم يسبق بمثله وكانوا
يقولون قبل ذلك اليمين مؤبدة كقوله لا افعل كذا او موقتة كقوله
لا افعل اليوم فاخرج ابو حنيفة رض قسما آخر وهو ما يكون مؤبدا
لفظا وموقتا معنى واخذه من حديث جابر وابنه رض حيث دعيا
الى نصرة انسان فحلفا ان لا ينصراه ثم نصراه بعد ذلك ولم يحنثا والفور
في الاصل مصدر فار القدر اذا غلت فاستعيرت للسرعة ثم سميا
به الحالة التي لا ريث فيها ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من
ساعته وبدلالة سياق النظم اي سوق الكلام يعني ترك بقرينة
لفظية التحقت به سابقة عليه او متاخرة لان السياق اكثر
استعمالا في المتاخرة كما في قوله تع فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر
انا اعتدنا للظالمين اي للكافرين نارا فان حقيقة قوله فليؤمن
ترك بقرينة فمن شاء وحقيقة قوله فليكفر ترك بدلالة العقل
وبقرينة قوله انا اعتدنا للظالمين اي للكافرين نارا وكذا ترك
حقيقة التخيير بهذه القرينة فان موجبه رفع الاثم وهذه القرينة
لا تناسبه وحمل الامر في قوله فليكفر على التوبيخ والوعيد مجازا
كما في قوله اعملوا ما شئتم انه بما تعملون بصير وهذا من قبيل
ذكر الضد وارادة الاخر لمعاقبة بينهما اذ المراد من مثل هذا الامر
النهي ونظيره من الفروع قول الرجل لآخر طلق امراتي ان كنت

ذكر ٢

رجلا واصنع في مالي ما شيت ان كنت رجلا لا يكون توكيلا
وكذا لو قال للكافر الميت امن ان كنت رجلا الا ان يكون
اما نا بدلالة السياق وبدلالة اللفظ في نفسه كما اذا حلف لا
ياكل لحما فاكل لحم السمكة لم يحنث قوله وبدلالة اللفظ في نفسه
ترك الحقيقة بدلالة اللفظ وهو ان يكون اللفظ متناولا
لافراد العموم على سبيل الوضع ولكنه يكون معنويا فيتخصص
بالبعض بالنظر الى ماخذ اشتقاقه كما اذا حلف لا ياكل لحما ولا
نية له كان القياس ان يدخل في عمومه لحم السمك كما هو مذهب
مالك لانه لحم حقيقة ولهذا لا يصح نفيه عنه وقد سمى الله تعالى
لحما في قوله عز اسمه لتاكلوا منه لحما طريا ولكنه يتخصص بدلالة
الاشتقاق فان اصل التركيب هذا اللفظ يدل على الشدة والقوة
يقال اللحم القتال اي اشتد والملحمة الواقعة العظيمة ثم سمي اللحم
لهذا الاسم لقوة فيه باعتبار تولده من الدم الذي هو اقوى
الاخلاط في الحيوان وليس للسمك دم اذ لو كان له دم لما عاش
في الماء ولشرط الذبح فيه لحله فكان في لحمه قصور من حيث
المعنى فكان صرف مطلق هذا الاسم الى ماله قوة اولى من صرفه
الى ما فيه قصور من حيث المعنى وان كان الاسم له حقيقة كاسم
الموجود بالجوهر اولى منه بالعرض وان كان الاسم له حقيقة لقصور
العرض في معنى الوجود لعدم ثباته ولتوقفه على وجود الجوهر
انه لما ذكر لا بقرينة القصور الذي ذكرنا فلا يدخل تحت مطلق
الاسم كصلوة الجنازة لما لم يذكر لا بقرينة القصور فيها لا يتناولها
مطلق اسم الصلوة كذا في عامة نسخ اصول الفقه وشروح هذا
الكتاب ولقائل ان يقول يمنع كونه اسما معنويا وكونه ماخوذا
مما ذكر بل الملحمة ماخوذة من اللحم لان القتال لما اشتد صار
سببا لكثرة اللحم بكثرة القتلى وكذا اللحم القتال ماخوذ منه ايضا

على اذا اكل لحم سكر فيمن حلف لا ياكل لحما حيث لا يحنث

فيتخصص

لما ذكرنا

لما ذكرنا فلا يكون له ماخذ يدل على الشدة والقوة وعامة
العلماء تمسك في هذه المسئلة بالعرف فقالوا انه لم يستعمل استعمال
اللحم في البياعات وبايعه لا يسمى لحاما والعرف في اليمين معتبر
فيخصص العموم به كما يخصص الراس في قوله لا ياكل راسا براس
الغنم والبقر ولم ينصرف الى راس البعير والعصفور بالاتفاق وان
كان راسا حقيقة وكذا اذا حلف لا ياكل فاكهة فاكل العنب
لم يحنث عند ابي حنيفة رضي الله لقصور في المعنى المطلوب في
الاول وزيادة في الثاني قوله وكذا اذا حلف اي وكما لا يحنث باكل
لحم السمك في تلك المسئلة لا يحنث باكل العنب والرطب والرمان عند
ابي حنيفة رح فيما اذا حلف لا ياكل فاكهة ولا نية له وعندهما يحنث
باكلها وهو قول الشافعي رح وان نواها عند الحلف يحنث بالاجماع
وقالوا ان الفاكهة ما يوكل على سبيل التفكه وهو التنعم وهذه
الاشياء اكمل ما يكون من ذلك ومطلق الاسم يتناول الكامل ولابي
حنيفة رح يقول الفاكهة اسم مشتق من التفكه وهو التنعم قال الله
تعالى انقلبوا فاكهين اي متنعمين والتنعم زائد على ما به القوام
والبقاء والعنب والرطب يتعلق بهما القوام وقد يجتزء بهما في بعض
المواضع والرمان في معنى الدواء وقد يقع به القوام ايضا وهو قوت
من جملة التوابل اذا يبس فكان في هذه الاشياء وصف زائد وهو
الغذائية وقوام البدن بها فلهذه الزيادة لا يتناولها مطلق اسم
الفاكهة كما ان مطلق اسم اللحم لا يتناول لحم السمك والجراد للنقصان
وهو معنى قوله لقصور في المعنى المطلوب اي من اللحم وهو القوة في
الاول وهو لحم السمك وان زيادة في المعنى المطلوب عن الفاكهة وهو
التفكه في الثاني وهو العنب ولا يلزم على ما ذكرنا دخول الطراري
تحت اسم السارق وان كان في قوله وصف زائد وهو الاخذ من
اليقظان لانا اثبتنا الحكم فيه بدلالة النص من غير مناقضة تلزم فان

فاكهة

تلك الزيادة مكملة لمعنى السرقة كالضرب والشتم مكملان لمعنى الايذاء
فاما الاسم ههنا فواقع على ما هو تبع والزيادة ههنا مغيرة لمعناها
وهو التبعية اذ الاصالة تنافي التبعية فلذلك لا يصح دخول هذه
الاشياء تحت مطلق الاسم وذكر في التحفة والمغني وغيرهما ان
مشايخنا قالوا هذا اختلاف عرف وزمان فابو حنيفة رح
افتى على حسب عرف زمانه فانهم كانوا لا يعدونها من الفواكه
وتغير العرف في زمانهما وفي عرفنا ينبغي ان يحنث في يمينه
ايضا بالاتفاق واما الصريح فمثل قوله بعت واشتريت ووهبت
وحكمه تعلق الحكم بعين الكلام وقيامه مقام معناه حتى استغنى
عن العزيمة لانه ظاهر المراد قوله واما الصريح فكذا لم يبين الشيخ رح
تفسيره لحصول المقصود ببيان النظائر وهو ما ظهر المراد منه
ظهورا تاما بلا استعمال واحترز بالظهور التام عن الظاهر اذ الظهور
فيه ليس بتام لبقاء الاحتمال وبلا استعمال عن النص والمفسر لان
ظهورهما بقرائن لفظية لا بلا استعمال فهو فعيل بمعنى فاعل من صرح
يصرح صراحة وصروحة اذا خلص وانكشف فكانه لخلوصه
عن محتملاته في العرف سمي به وحكمه اي حكم الصريح تعلق الحكم بعين
الكلام اي بنفسه وقيامه اي قيام الكلام او الصريح مقام معناه
سواء كان حقيقة او مجازا من غير نظر الى ان المتكلم اراد ذلك المعنى
او لم يرد حتى استغنى اي الصريح في اثبات حكمه عن العزيمة اي النية
لان الحاجة الى النية لتميز بعض محتملات اللفظ عن البعض فاذا
تعين الواحد من المحتملات مرادا بلا استعمال لم يبق اليها حاجة
فاذا اضاف الطلاق والعتاق مثلا الى المحل فباي وجه اضافهما
يثبت الحكم حتى لو قال يا طالق او يا حر او انت طالق او انت حر او
طلقتك او حررتك يكون ايقاعا نوى او لم ينو لان عينه اقيمت
مقام معناه في ايجاب الحكم لكونه صريحا فيه وكذا لو اراد ان يقول

سبحان

سبحان الله فجرى على لسانه انت حر او انت طالق يثبت العتق و
الطلاق لما ذكرنا اما اذا اراد ان يصرف الكلام بالنية عن موجبه
الى محتمله فله ذلك فيما بينه وبين الله تع فاذا نوى في قوله انت طالق
رفع القيد حسبما يصدق ديانة لا قضاء وحكم الكناية ان لا يجب
العمل به الا بالنية لانه مستتر المراد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير
متعارفا وسمي البائن قوله وحكم الكناية كذا الكناية ما ستر المراد
المراد به بلا استعمال اي يحصل الاستتار به بان استعمله قاصدا
للاستتار فانه قد يكون مقصودا وان كان معناه ظاهرا في
اللغة ولا يقال ان هاء الكناية وسائر الالفاظ الضمير كنايات
بالوضع لا بلا استعمال فلا تكون داخلة في هذا التعريف لانا نقول انها
انما وضعت ليستعملها المتكلم بطريق الكناية فان المتكلم اذا اراد ان لا
يصرح باسم زيد مثلا يكني عنه بهو كما يكني عنه بابي فلان وام فلان
لانها كنايات قبل الاستعمال فكما ان الالفاظ الموضوعة لا تكون حقيقة
قبل الاستعمال لا يكون هذه الالفاظ كنايات قبل الاستعمال فيكون داخلة
في التعريف وقيل هي ترك التصريح بذكر الشيء لينتقل منه الى ما هو
يلزمه لينتقل عن المذكور الى المتروك كما تقول فلان طويل النجاد لينتقل
منه الى ما هو ملزومه وهو طول القامة والفرق بين المجاز والكناية
من وجهين احدهما ان الكناية لا تنافي ارادة الحقيقة بلفظها فلا
يستغرب قولك فلان طويل النجاد ان تريد طول نجاده من غير
ارتكاب تاويل مع ارادة طول قامته والمجاز ينافي ذلك فلا يصح في
نحو قولك في الحمام اسد ان تريد معنى الاسد من غير تاويل والثاني
ان مبنى الكناية على الانتقال من اللازم الى الملزوم ومبنى المجاز على الانتقال
من الملزوم الى اللازم وكذا في المفتاح وقيل في الفرق بينهما انه لا بد في
المجاز من اتصال فيتناسب بين المحلين وفي الكناية الحاجة اليه
فان العرب تكني عن الخبيث بابي البيضاء وعن الضرير بابي العيناء

صح على الصريح

صح لا يجب العمل بالكناية الا بالنية

ولا اتصال بينهما بل بينهما تضاد ثم من حكم الكناية ان لا يجب العمل به
اي بلفظ الكناية الا بالنية او ما يقوم مقامها من دلالة الحال او اذا اي
لفظ الكناية مستتر المراد فكان في ثبوت المراد تردد فلا يجب العمل ما لم
يزل ذلك الاستتار والتردد وذلك مثل المجاز قبل ان يصير متعارفا
اي من نظائر الكناية المجاز الذي لم يتعارف بين الناس لان المتكلم
باستعماله في غير موضوعه ستر المراد عن السامع فصار المراد في حقه
في حيز التردد فكان كناية فاما اذا صار متعارفا فقد صار صريحا
مثل قوله لا يضع قدمه في دار فلان فانه عبارة عن الدخول مجازا
وشاع استعماله فيه فصار صريحا والحرام ونحوهما كنايات الطلاق
مجازا لا حقيقة لانها معلومة المعاني لكن الابهام فيما يتصل به ويعمل
فيه فلذلك شابهت الكنايات فسميت بذلك مجازا ولهذا الابهام
احتيج الى النية فاذا زال الابهام بالنية وجب العمل بموجباتها من غير
ان تجعل عبارة عن الصريح قوله وسمي البائن والحرام ونحوهما مثل
قوله حبلك على غاربك الحقي باهلك انت بتة بتلة كنايات الطلاق
مجازا لا حقيقة لان الكناية مستتر المراد والمعنى وهذه الالفاظ
معلومة المعاني غير مستترة على السامع لان كل واحد من اهل اللسان
يعلم معنى البائن والحرام والبتة ونحوها فلا تكون كنايات حقيقة
ثم بين وجه تسميتها كنايات بطريق المجاز بقوله لكن الابهام فيما يتصل
به ويعمل فيه والضمير في به وفيه راجع الى ما والاستدراك متصل بقوله
معلومة المعنى يعني انها وان كانت معلومة المعاني فالابهام واقع في
المحل الذي يتصل هذه الالفاظ به وتعمل فيه لان البائن مثلا يدل على
البينونة ولا بد لها من محل يحله ويظهر اثرها فيه ومحلها الوصلة
وهي مختلفة متنوعة وقد تكون في النكاح وقد تكون بغيره فاستتر
المراد بالنسبة الى المحل الذي يظهر اثرها فيه لانا لا ندري اي محل اراده
وان كان معناه الذي هو مراده معلوما في نفسه فلذلك اي فلهذا

وسمي البائن

الابهام الذي

الابهام الذي بينا شابهت هذه الالفاظ الكنايات الحقيقية
فسميت هذه الالفاظ بذلك اي باسم الكناية مجازا ولهذا الابهام الذي
ذكرنا احتيج فيها الى النية لتعيين البينونة من وصلة النكاح من
غيرها اذ النية لتعيين بعض محتملاته عن البعض فاذا زال الابهام
بالنية بان نوى البينونة عن وصلة النكاح ظهر اثر البينونة فيها
وكان اللفظ عاملا بنفسه وهو معنى قوله وجب العمل بموجباتها اي
بمقتضيات هذه الالفاظ نفسها من غير ان تجعل عبارة عن صريح
الطلاق وكناية عنه كما قال الشافعي رح فان قيل لانم انها سميت كنايات
مجازا بل هي كنايات حقيقة لان الكناية ما هو مستتر المراد على ما
ذكرنا واذا قال انت علي حرام فالمراد مستتر على السامع بدون القرينة
الدالة عليه فكان داخلا في حد الكناية بل الاستتار فيه اقوى منه في
قوله طويل النجاد لانه يمكن ان يتوصل الى مراد المتكلم وهو طويل
القامة بالتامل في قراين الكلام ولا يمكن ان يتوصل الى المراد في قوله
انت علي حرام الا ببيان من جهة المتكلم بمنزلة المجمل وقوله هذه
الكلمات معلومة المعاني لا يجدي نفعا لانها مع كونها معلومة المعاني
مستترة وكل كناية بهذه المثابة فان قوله طويل النجاد كثير الرماد
معلوم المعنى لغة ولكنه مستتر المراد قلنا قد ذكرنا ان مبنى الكناية
على الانتقال من اللازم الى الملزوم فان في قولك طويل النجاد كثير الرماد
ينتقل من طول النجاد الى طول القامة ومن كثرة الرماد الى الملزوم
وهو الجود هذا هو الاصل في الكنايات وفي هذه الالفاظ الانتقال
من معانيها الى شيء آخر فان قولك انت باين او انت حرام لا ينتقل
من البينونة والحرمة الى شيء آخر بل يقتصر عليهما اذا لم يكن شيء آخر
هو المراد سواهما فلما لم يوجد فيه الانتقال الى شيء آخر لا تكون كناية
حقيقة ولا نم على ما بينا ان ما هو المراد منها مستتر على السامع فان
المراد منها البينونة والحرمة والقطع ونحوها وهو معلوم للسامع

الا ان محل عملها مستتر عليه كما بينا فلا يكون ما هو المراد مستترا
مطلقا بخلاف قوله طويل النجاد فان طوله ليس بقصد اصلي بل المقصد
الكلي طول القامة وذلك مستتر وتبين بما ذكرنا انه اراد بقوله
معلومة المعاني المعاني التي هي المرادة للمتكلم يعني انها معلومة
المراد والاستتار في محل عملها فيخرج به عن حد الكناية قوله ولذلك
جعلناها بوائن قوله ولذلك اي ولان هذه الالفاظ عاملة بنفسها
من غير ان تجعل كناية عن صريح الطلاق جعلناها بوائن كما يدل
عليه معانيها وهو مذهب علي وزيد بن ثابت رضي الله عنهم
وقال الشافعي رح الواقع بها طلقات رجعية وهو مذهب عمر وعبد
الله بن مسعود رضي الله عنهم والخلاف راجع الى ان ما يملكه الزوج
ايقاعه نوع واحد عنده وهو الطلاق فاما ايقاع البينونة
فليس في ولايته وانما يقع حكما لسقوط الملك او لثبوت الحرمة
او لوجوب العوض لان الله تع ذكر الطلاق بغير بدل وشرع بعده
الرجعة وذكر الطلاق ببدل ولم يذكر بعده الرجعة وذكر الثلث
وبين انها لا تحل له بعد فاثبات الطلاق القاطع للرجعة بغير بدل
يكون على خلاف النص واذا لم يكن في ولايته ايقاع البائن عينه كانت
هذه الالفاظ كنايات عن الطلاق حقيقة اذ لا يمكن ان تجعل
عاملة بنفسها فيكون الواقع بها رواجع وعندنا الطلاق
نوعان رجعي وبائن وما يملك الزوج ايقاع الرجعي يملك ايقاع
البائن لان الابانة تصرف من الزوج في ملكه كايقاع اصل الطلاق
وذلك لان الطلاق انما صار مملوكا بالنكاح للحاجة الى التفصي
عن عهدة الملك وذلك بالطلاق والابانة جميعا ولذلك الابانة
مملوكة له قبل الدخول بملك النكاح وبالدخول يتاكد ملكه ويبطل
ما كان ثابتا له من ولاية الابانة وكذلك يملك الاعتياض عن ازالة
الملك وانما يملك الاعتياض عما هو مملوك له فثبت ان الابانة

مملوكة له

مملوكة له واذا كان الابانة في ولايته وجب ان يكون جعل
الالفاظ عاملة بنفسها اذ لا ضرورة في العدول عن حقائقها الى
جعلها كنايات من الطلاق فلذلك كان الواقع بها بوائن وما
استدل به الخصم راجع الى ان لا دليل على كون الابانة مشروعة و
الاحتجاج بلا دليل ساقط وقد اقمنا الدليل على ذلك قوله الا في قوله
اعتدي لان حقيقته للحساب ولا اثر لذلك في النكاح و
الاعتداد يحتمل ان يراد به ما يعد من غير الاقراء فاذا نوى الاقراء
زال الابهام وجب به الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبل الدخول
جعل مستعارا عنها عن الطلاق لانه سببه فاستعير الحكم للسبب
استثناء من قوله سمى البائن والحرام وغيرهما كنايات الطلاق مجازا
او من قوله وجب العمل بموجباتها من غير ان تجعل عبارة عن الصريح
اي الا في قوله اعتدي فانه يجعل عبارة عن الصريح وكناية عنه بطريق
الحقيقة لانه لما تعذر اعمال اللفظ بحقيقته جعل كناية عن الطلاق
لان الاعتداد من لوازمه على ما هو الاصل فيكون اعتدي ذكر اللازم و
ارادة الملزوم كما قال الشافعي رح في سائر الالفاظ ولهذا يقع الطلاق به
في غير المدخول بها بمنزلة قوله انت طالق واحدة ويجوز ان يكون استثناء
من قوله جعلناها بوائن يعني الواقع بهذا اللفظ عند النية تطليقة
رجعية لا بائنة لان وقوع البينونة باعتبار دلالة اللفظ عليها بحقيقته
وحقيقة هذا اللفظ للحساب يقال اعتدد ما لك اي احسب عدد مالك
ولا اثر للحساب في قطع النكاح وازالة الملك فلا يمكن ان يجعل عاملا
بنفسه الا ان قوله اعتدي محتمل في نفسه يجوز ان يكون المراد منه اعتدي
نعم الله عليك او اعتدي نعمي عليك او اعتدي الدراهم او اعتدي من
النكاح او اعتدي اي احسبي الاقراء فاذا نوى الاقراء زال الابهام بالنية
وجب به اي ثبت بهذا اللفظ الطلاق بعد الدخول بطريق الاقتضاء لانه
لما امرها بالاعتداد ولم يكن واجبا عليها قبل لا بد من تقديم ما يوجبه

وهو الظاهر

ليصح الامر به فقدم الطلاق عليه بضرورة صحة الامر والضرورة ترتفع
باثبات اصل الطلاق فلا حاجة الى اثبات وصف زائد وهو البينونة فلذلك
كان الواقع بها رجعية ولا يقع اكثر من واحد وان نوى وقبل الدخول
جعل مستعارا محضا عن الطلاق اى للطلاق او عبارة عنه لانه لا يمكن
اثباته بطريق الاقتضاء اذ لا بد للمقتضى من ثبوت المقتضى ولا وجود للمقتضى
ههنا وهو الاعتداد لانه غير ثابت قبل الدخول بالنص والاجماع فجعل مستعارا
محضا عن الطلاق لان الطلاق سبب لوجوب الاعتداد فجاز ان يستعار الحكم
لسببه وفى قوله محضا اشارة الى ان اثبات الطلاق بعد الدخول بطريق
الاقتضاء جهة من المجاز من حيث انه ليس بمذكور حقيقة وان كان فيه
جهة الحقيقة ايضا من حيث انه بمنزلة المنطوق فاما اثباته قبل الدخول
فمجاز محض ليس فيه جهة الحقيقة لانه ليس بمنطوق تحقيقا ولا تقديرا
فان قيل كيف جوزتم ههنا استعارة المسبب للسبب وقد انكرتموها
فيما تقدم قلنا قد بينا ان المسبب اذا كان مختصا بالسبب جازت
الاستعارة من الطرفين يؤيده ما ذكره الشيخ فخر الاسلام فى بعض
مصنفاته ان الطلاق يوجب العدة على ما عليه الاصل لا تنفك العدة
عن الطلاق ولا الطلاق عن العدة على ما هو الاصل فى النكاح اذ النكاح
للدخول لا لعدم الدخول فكان الدخول فيه اصلا لا عارضا والسبب اذا
كان متصلا بالمسبب كاتصال المسبب بالسبب يجوز ان يصير احدهما
كناية عن الآخر كما فى قوله تعالى اخبارا انى اعصر خمرا وكما فى العلة مع الحكم
ولا بقية العدة لا تختص به فانها تجب على ام الولد من غير طلاق وتجب
بالوفاة وليس بطلاق لانا نقول لما صارت هى فراشا اخذت حكم
المنكوحة واخذ زوال هذا الفراش شبها بالطلاق فاوجب العدة لانها
تثبت بالشبهة والواجب بالوفاة تربص زمان مقدر لا اعتداد الا قرأ
الثابت بقوله اعتدى وكلامنا فيه كذا قيل او نقول المراد من السبب
العلة كما يقال النكاح سبب الحل والبيع سبب الملك والمراد العلة والطلاق

ارادة

علة

علة لوجوب العدة فى وضع الشرع وفى قوله فاستعير الحكم لسببه اشارة
اليه اذ الحكم يذكر فى مقابلة العلة والمسبب فى مقابلة السبب وحيث لم يقل
فاستعير المسبب لسببه دل انه اراد به العلة ولا يلزم عليه تخلف الحكم
عنه فى غير المدخول بها لان ذلك لفوات الشرط وهو الدخول وذكر فى بعض
الشروح انه لا يصح ان يجعل اعتدى مستعارا للطلاق لانه اما ان يجعل
عبارة عن قوله انت طالق او مطلقة او طلقتك او طلقى نفسك لا يجوز
الثلاثة الاول لاختلاف الصيغة لان اعتدى امر والاول والثانى ليسا بفعلين
فضلا عن الامر والثالث انشاء او اخبار وليس بامر ولا بد للاستعارة
من التوافق فى الصيغة وكذا الرابع لانه لو قال لها طلقى نفسك لا يقع الطلاق
بهذا اللفظ وان نوى واجيب عنه بان نجعله مستعارا للقول كونى طالقا
وذلك يوجب وقوع الطلاق والاظهر ان تقدير الكلام لا اعتدى لانى
طلقتك واكتفى بذكر الحكم عن السبب فكان من باب الاضمار وانه من انواع
المجاز اليه اشير فى المبسوط وغيره قوله **وكذلك قوله استبرئى رحمك
وقد جاءت السنة ان النبى صلى الله عليه وسلم قال لسودة اعتدى ثم
راجعها** اى وكقوله اعتدى استبرئى رحمك لانه بمنزلة التفسير لقوله
اعتدى اذ هو تصريح بما هو المقصود من العدة الا ان طلب الاستبراء يحتمل
ان يكون للوطى وطلب الولد ويحتمل ان يكون للتزوج بزوج آخر فاحتاج
الى النية فاذا وجدت النية يثبت الطلاق بعد الدخول اقتضاء وقبله
استعارة كما بينا وقد جاءت السنة يعنى ما ذكرنا مؤيد بالسنة و
مستفاد منها فان النبى صلى الله عليه وسلم قال لسودة بنت زمعة
بفتح الميم اعتدى ثم راجعها وذلك حين دخل النبى صلى الله عليه وسلم عليها
وهى تبكى على من قتل من اقاربها يوم بدر وترثيهم باشعار اهل مكة
فكره النبى صلى الله عليه وسلم ذلك منها فقال لها اعتدى فندمت على ذلك
واستشفعت الى النبى صلى الله عليه وسلم ووهبت نوبتها لعايشة رضى الله
وقالت انى اكتفى بان ابعث من ازواجك يوم القيمة فراجعها النبى صلى الله

عليه وسلم قوله وكذلك انت واحدة يحتمل نعتا للطلقة ويحتمل صفة للمراة
يعني ومثل قوله اعتدي قوله وانت واحدة في انه يقع به طلاق
رجعي عند النية ولا يقع به اكثر من واحدة وان نوى وقال الشافعي
رحمه الله لا يقع بهذا اللفظ شيء وان نوى لان واحدة صفة لها
وهي لا يحتمل طلاقا فلغت النية كما اذا قال لها انت قاعدة ونوى
طلاقا لانا نقول يجوز ان يكون قوله واحدة نعتا لها اي واحدة
عند قومك او منفردة عندي ليس لي معك غيرك او واحدة نساء
البلد في الحسن والجمال ويحتمل ان يكون نعتا للتطليقة بطريق
حذف الموصوف واقامة الوصف مقامه كقولك اعطيته جزيلا
اي عطاء جزيلا او بطريق حذف المضاف والمضاف اليه واقامة
صفة المضاف اليه مقامهما اي انت ذات تطليقة واحدة وله نظائر
كقول كعب بن زهير وما سعاد غداة البين اذ رحلت
الا اغن غضيض الطرف مكحول اي الا مثل غزال اغن فلا يقع
الطلاق بدون النية واذا نوى صار كانه قال انت تطليقة واحدة
او ذات تطليقة واحدة ولو قال هكذا ونوى طلاقا صح فانها
بنفسها لا تكون تطليقة ولكن تكون طالقا بتطليقة فيصير
تطليقة قائمة مقام طالق فتبلغت نعته كذا في الاسرار والمبسوط
ورايت في التهذيب ولو قال لها انت واحدة ونوى الطلاق ثنتين
او ثلاثا فيه وجهان احدهما لا يقع الا واحدة لان منويه خلاف
ملفوظه والطلاق يقع باللفظ ومراعاة اللفظ اولى والثاني
وهو الاصح يقع ما نوى ومعنى واحدة تتوحدين مني بهذا العدد
فكان ما ذكره اصحابنا غير ماخوذ عندهم وعن بعض مشايخنا
رحمهم الله انه اذا رفع الواحدة لا تطلق وان نوى لانها لا تصلح نعتا
للطلقة فيصير خبر المبتدأ وان نصبها تطلق من غير نية لانها
حينئذ لا تصلح الا نعتا للطلقة وان سكن الهاء فحينئذ يحتاج

فاذا زال الابهام بالنية

الى النية

الى النية لان العوام لا يميزون بين وجوه الاعراب قوله كان ذلك
دلالة على الصريح لا عاملا بموجبه اي صريح الطلاق اذ لا حاجة الى اضمار شيء
اخر سواه فكان معقبا للرجعة لا عاملا بموجبه اذ موجبه
التوحد ولا اثر له في البينونة وقطع النكاح بخلاف البائن و
نحوه على ما بينا قوله ثم الاصل في الكلام هو الصريح فاما الكناية
ففيها ضرب قصور من حيث انه يقصر عن البيان بدون النية
وظهر هذا التفاوت فيما يدرء بالشبهات حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب الموجبة للعقوبة
لان الكلام موضوع للافهام والصريح هو التام في هذا المقصود
والكناية قاصرة في هذا المعنى لتوقف حصول المقصود فيها
على النية فكان الاول هو الاصل وظهر هذا التفاوت فيما يدرء
بالشبهات مثل الحدود حتى ان المقر على نفسه ببعض الاسباب
الموجبة للحد لا يستوجب العقوبة ما لم يذكر اللفظ الصريح
واذا قال جامعت فلانة او واقعتها او وطيتها لا يحد ما لم يقل
نكتها او زنيت بها وكذا لو قال لامراة جامعك فلان جماعا حراما
او قال لرجل فجرت بفلانة او جامعتها لا يجب عليه حد القذف
لانه لم يصرح بالقذف بالزنا وكذا لو تعرض بالزنا فقال اما انا فلست
بزان ولا امي زنت لا يجب عليه حد القذف عندنا خلافا لمالك رح
لانه ان تصور معنى القذف بهذا اللفظ فهو بطريق المفهوم و
المفهوم ليس بحجة قوله والقسم الرابع في معرفة وجوه الوقوف
على احكام النظم وهي اربعة الاستدلال بعبارة النص وباشارته وبدلالته وباقتضائه
فكذا قيل الاقسام المتقدمة اقسام النظم وهذا قسم المعنى
بدليل ان الشيخ الرضي ذكر النظم في الاقسام المتقدمة وقال في
وجوه النظم وجوه البيان بذلك النظم في استعمال ذلك النظم فتعين
هذا القسم للمعنى وكون الدلالة والاقتضاء من اقسام المعنى ظاهر
وكذا كون العبارة والاشارة لان العبارة وان كانت نظما الا ان

والمختار ان حكم الكل واحد في الاحتياج الى النية

لما لم يذكر اللفظ الصريح لا يستوجب العقوبة

نظر المستدل الى المعنى دون النظم اذ الحكم انما يثبت بالمعنى دون
النظم نفسه فان اباحة قتل المشركين مثلا تثبت بالمعنى الثابت
بقوله تعالى اقتلوا المشركين لا بعين النظم الا ان المعنى لما كان مفهوما
من النظم سمى الاستدلال به استدلالا بالعبارة وهو في الحقيقة استدلال
بالمعنى الثابت بالعبارة فصح ان يكون من اقسام المعنى بهذا الطريق و
يجوز ان يكون جميع الاقسام للنظم والمعنى جميعا على ان يكون بعض
الاقسام للنظم وبعضها للمعنى من غير ان يتعين القسم الرابع له
فيكون الدلالة والاقتضاء راجعين الى المعنى والباقي الى النظم ويحتمل
ان يكون النظم والمعنى داخلين في كل قسم اذ هو في بيان اقسام
القرآن الذي هو اسم للنظم والمعنى جميعا فكان الخاص اسما للنظم
باعتبار معناه وكذا العام وسائر الاقسام وعلى هذا الوجه يمكن
ان يجعل الدلالة والاقتضاء من اقسام النظم والمعنى ايضا لان المعنى
فيهما لا يفهم بدون النظم وهذه الاوجه كلها لا تخلو عن التكلف والله
اعلم بحقيقة مراد المصنف ثم الشيخ رح علم معرفة وجوه الوقوف
من اقسام الكتاب وفيه تساهل لان معرفتها ليست من الكتاب
ولكن لما لم تفد هذه الاقسام بدون المعرفة والوقوف على معانيها
عدت معرفة وجوه الوقوف من اقسام الكتاب تسامحا فالاستدلال
انتقال الذهن من الاثر الى المؤثر وقيل على العكس وهو المراد ههنا
والعبارة لغة تفسير الرؤيا يقال عبرت الرؤيا اعبرها عبارة اي
فسرتها وكذا عبرتها وعبرت عن فلان اذا تكلمت عنه فسميت
الالفاظ الدالة على المعاني عبارات لانها تفسر عما في الضمير الذي
هو مستور كما ان المعبر يفسر ما هو مستور وهو عاقبة الرؤيا
ولانها تكلم عما في الضمير واعلم انهم يطلقون اسم النص على النص
وعلى كل ملفوظ مفهوم المعنى من الكتاب والسنة سواء كان ظاهرا
او مفسرا حقيقة او مجازا خاصا او عاما اعتبارا منهم بالغالب

لان عامة

لان عامة ما ورد من صاحب الشرع نصوص فهذا هو المراد من
النص في هذا القسم دون ما تقدم تفسيره حتى كان التمسك في اثبات
الحكم بظاهر او مفسر او خاص او عام او صريح او كناية استدلالا بعبارة
النص لا غير وعبارة النص عينه ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد رح
الثابت بعين النص ما اوجبه نفس الكلام وسياقه فكانت هذه
الاضافة من قبيل قولك جميع القوم وكل الدراهم ونفس الشيء قوله
اما الاول اي الوجه الاول فما سيق الكلام له واريد به قصدا الضمير راجع الى الاشارة
في له واريد راجع الى ما وفي به الى الكلام وقوله ما سيق الكلام له تعرض
لجانب اللفظ واريد به قصدا تعرض للمعنى توكيدا ثم الاستدلال بعبارة
النص هو العمل بظاهر ما سيق الكلام له هكذا ذكر فخر الاسلام واراد
به عمل المجتهد كما قيل الصلوة فريضة لقوله تعالى اقيموا الصلوة
والزنا حرام لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا فهذا وامثاله هو العمل بالنص
والاستدلال بعبارته فتبين بهذا ان المذكور في الكتاب تفسير
الثابت بعبارة النص الذي هو لازم الاستدلال بالعبارة لا تفسير
نفس الاستدلال واعلم ان دلالة الكلام على المعنى باعتبار النظم على
ثلاث مراتب احديها ان يدل على المعنى ويكون ذلك المعنى هو المقصود
الاصلي منه كالعدد في قوله تعالى فانكحوا ما طاب لكم من النساء
مثنى وثلث ورباع والثانية ان يدل على معنى ولا يكون مقصودا
اصليا فيه كاباحة النكاح من هذه الاية والثالثة ان يدل على
معنى هو من لوازم مدلول اللفظ وموضوعه كانعقاد بيع الكلب
من قوله عليه السلام ان من السحت ثمن الكلب الحديث فالقسم
الاول مسوق ليس الا والقسم الاخير ليس بمسوق اصلا والمتوسط
مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام المتكلم قصدا الى التلفظ
بلا افادة معناه غير مسوق من وجه وهو انه انما ساقه لاتمام بيان
ما هو المقصود الاصلي اذ لا يتاتى له ذلك الا به ويوضح الفرق بين القسمين

الاخيرين ان المتوسط يصلح ان يصير مقصودا اصليا في السوق
بان انفرد عن القرينة والقسم الاخير لا يصلح لذلك اصلا واذا عرفت هذا
فاعلم ان المراد ههنا من كون الكلام مسوقا لمعنى ان يدل على مفهومه
مطلقا سواء كان مقصودا اصليا او لم يكن وفيما سبق في بيان
النص والظاهر المراد من كونه مسوقا ان يدل على مفهومه مقيدا
بكونه مقصودا اصليا فدخل القسم المتوسط في السوق ههنا ولم
يدخل فيما سبق فاذا تمسك احد في اباحة النكاح بقوله تعالى فانكحوا
ما طاب لكم كان استدلالا بعبارة النص لا باشارته قوله
والاشارة ما ثبت بالنظم مثل الاول الا انه ما سيق الكلام له كما في
قوله تعالى للفقراء المهاجرين الذين الآية سيق الكلام لبيان ايجاب
سهم من الغنيمة لهم وفيه اشارة الى زوال املاكهم الى الكفار
اي الثابت بالاشارة ما ثبت بنظم الكلام اي بتركيبه من غير زيادة
ولا نقصان مثل الثابت بالعبارة الا انه الضمير عائد الى ما الى ذلك
الثابت لم يسق له الكلام وقيل في تفسير اشارة النص هو دلالة
نظم الكلام لغة على ما ضمن فيه من المعنى غير مقصود ونظيرها
من المحسوس ان ينظر الانسان الى شخص مقبل عليه ويدرك
غيره بلحظاته يمنة ويسرة فكما ان ادراك ما ليس بمقصود
بالنظر مع ادراك ما هو المقصود منه من كمال قوة الابصار فكذلك
سوق ما ليس بمقصود بالكلام في ضمن ما هو المقصود منه من
محاسن الكلام واقسام البلاغة كما في قوله تعالى للفقراء المهاجرين الآية
الثابت بالعبارة استحقاقهم سهما من الغنيمة لانه بدل من قوله
ولذي القربى واليتامى والمسكين وابن السبيل بتكرير العامل او
عطف على الاول بغير واو كما يقال هذا المال لزيد لبكر لعمرو وكذا في
التفسير وعلى الوجهين السوق لبيان مصارف الخمس وفي هذا
الكلام اشارة الى ان الذين هاجروا من مكة قد زالت املاكهم

التفسير

عما خلفوا

عما خلفوا بها باستيلاء الكفار عليها لانه تعالى وصفهم بالفقر
مع انهم كانوا مياسير بمكة بدليل قوله جل ذكره اخرجوا من ديارهم
واموالهم والفقر على الحقيقة بزوال الملك لا ببعد اليد عن المال لان
ضده الغنى وهو ملك المال لا قرب اليد منه الا يرى ان ابن السبيل
غني حقيقة وان بعدت يده عن المال لقيام الملك ولهذا وجب عليه
الزكوة والمكاتب فقير حقيقة وان اصاب مالا عظيما لعدم الملك
حقيقة فعرفنا بهذه الاشارة ان استيلاءهم على مال المسلم بشرط
الاحراز سبب للملك اذ لو لم يكن كذلك لسماهم ابناء السبيل لانه اسم لمن
بعدت يده من المال مع قيام الملك فيه الا ان الشافعي رح لم يعمل بهذه
الاشارة قائلا بانه تعالى انما سماهم فقراء ولم يسمهم ابناء السبيل لانه اسم
لمن له مال في وطنه وهو بعيد عنه ويطمع ان يصل اليه ولانهم لم يكونوا
مسافرين بالمدينة بل توطنوا بها وانقطعت اطماعهم عن اموالهم
بالكلية فلم يستقم ان يسموا ابن السبيل ولكنهما كانوا محتاجين
حقيقة وانقطعت عنهم ثمرات اموالهم وان كانت باقية على ملكهم
صحت تسميتهم فقراء بتجوز كانه لا مال لهم اصلا كما صحت تسمية الكافر
اصم واكم واعمى وعديم العقل في قوله تعالى صم بكم عمى فهم لا يعقلون
بهذا الطريق لكنا نقول صرف الكلام الى المجاز مع امكان العمل بالحقيقة
خلاف الاصل فلا يصار اليه من غير ضرورة ودليل يصرفه اليه قوله
وهما سواء في ايجاب الحكم الا ان الاول احق عند التعارض اي العبارة
والاشارة سواء في ايجاب الحكم اي في اثباته لان الثابت بكل واحد منهما
ثابت بنفس النظم وفي بعض الشروح هما سواء في ان يثبت الحكم بهما
قطعا الا ان الاول اي الوجه الاول وهو الثابت بالعبارة احق بالعمل به
عند التعارض لكونه مقصودا بالسوق من الثابت بالاشارة لكونه غير
مقصود به مثاله قوله عليه السلام في النساء انهن ناقصات العقل
والدين فقيل وما نقصان دينهن فقال تقعد احدهن في قعر بيتها

شطر دهرها اى نصف عمرها لا تصوم ولا تصلى سيق الكلام
لبيان نقصان دينهن وفيه اشارة الى ان اكثر الحيض خمسة عشر
يوما كما ذهب اليه الشافعى رح وهو معارض بما روى ابو امامة
الباهلى رض عن النبى عم انه قال اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة
ايام وهى عبارة فترجح على الاشارة قوله واما دلالة النص فما
ثبت بمعنى النص لغة اى الثابت بالدلالة فما ثبت اى الحكم الذى
ثبت بمعنى النص لغة لا استنباطا بالراى كالنهى عن التافيف
يوقف به على حرمة الضرب من غير واسطة التامل والاجتهاد
والثابت بدلالة النص مثل الثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود
والكفارات بدلالة المنصوص لا استنباطا اى بمعناه اللغوى
دون معناه الشرعى المستخرج بالاستنباط قال الشيخ الامام فخر الاسلام
فى بعض مصنفاته ليس المراد منه المعنى الذى يوجبه ظاهر
النظم فان ذلك من قبيل العبارة وانما المراد به المعنى الذى ادى
اليه الكلام كالايلام من الضرب فانه يفهم من اسم الضرب لغة لا
شرعا بدليل ان كل لغوى يعرف ذلك المعنى ثابتا بالضرب لغة وذكر
ايضا ان دلالة النص ما يعرفه اهل اللغة بالتامل فى معانى اللغة
مجازها وحقيقتها وذكر غيره ان دلالة النص هى فهم غير المنطوق
من المنطوق بسياق الكلام ومقصوده وقيل هى الجمع بين المنصوص
وغير المنصوص بالمعنى اللغوى وقيل هى المعنى الذى عرف بمعنى اللفظ
الموضوع له او بالاجماع لانه ستعلق الحكم المنصوص عليه كما عرف
بالمعنى اللغوى للتافيف وهو اظهار التبرم والسامة بالتلفظ
بكلمة اف لان المعنى الموجب للحرمة هو الايذاء فيثبت الحكم فى الشتم
والضرب به وكما عرف بالاجماع ان المعنى الموجب للرجم فى حق ماعز
هو الزنا بعد الاحصان فيثبت الحكم فى غيره بالدلالة وقوله لا استنباطا
اشارة الى رد قول من زعم انه قياس واعلم اولا ان الحكم انما يثبت

تفسير دلالة النص
بفهم غير المنطوق من المنطوق
بسياق الكلام ومقصوده

بالدلالة

فى دلالة النص

بالدلالة اذا عرف المعنى المقصود من الحكم المنصوص عليه كما عرف
ان المقصود من تحريم التافيف كف الاذى عن الوالدين لان سوق
الكلام لبيان احترامهما فيثبت الحكم فى الضرب والشتم بطريق
التنبيه وكما عرف ان الغرض من تحريم اكل مال اليتيم فى قوله تع
ان الذين ياكلون اموال اليتامى ظلما ترك التعرض لها فيثبت الحكم
فى الاحراق والاهلاك ولولا هذه المعرفة لما لزم من تحريم التافيف
تحريم الضرب اذ قد يقول السلطان للجلاد اذا امره بقتل ملك منازع
له لا تقل له اف ولكن اقتله لكون القتل اشد فى دفع محذور المنازعة
من التافيف وقد يقول الرجل والله ما قلت لفلان اف وقد ضربه
والله ما اكلت مال فلان وقد احرقه فلا يحنث ولما توقف ثبوت
الحكم بالدلالة على معرفة المعنى ولابد فى معرفته من نظر ظن بعض
اصحابنا واصحاب الشافعى وغيرهم ان الدلالة قياس جلى لان ثبوت
الحكم لما توقف على معرفة المعنى وقد وجد اصل كالتافيف مثلا
وفرع كالضرب وعلة جامعة مؤثرة كدفع الاذى يكون قياسا
اذ لا معنى للقياس الا ذلك لكنه لما كان ظاهرا يسمى جليا فاشار
الشيخ رح الى الفرق بان المعنى فى الدلالة لغوى وفى القياس شرعى فان
معنى الايذاء من التافيف فى قوله تعالى ولا تقل لهما اف مفهوم
لغة مفهوم لغة لا رايا كمعنى الايلام من الضرب فانه اذا قيل اضرب
فلانا او قيل لا تضربه يفهم منه لغة ان المقصود ايصال الالم بهذا
الطريق اليه او منعه عنه ولهذا لو حلف لا يضربه فضربه بعد الموت
لا يحنث ولو حلف ليضربنه فلم يضربه الا بعد الموت لم يبر فكذا
معنى الاذى من التافيف مفهوم لغة والحكم متعلق به لا بالصورة حتى
ان من لا يعرف هذا المعنى من هذا اللفظ او كان من قوم هذا فى لغتهم
اكرام لم يثبت الحرمة فى حقه ولما تعلق الحكم بالايذاء مصارا فى التقدير
كانه قيل لا تؤذهما فيثبت الحرمة عامة بمعنى النص لا بالقياس وحاصل

نوع م

غالبا

الفرق ان المفهوم بالقياس نظري ولهذا شرط في القياس اهلية
الاجتهاد بخلاف ما نحن فيه لانه ضروري او بمنزلته لانا نجد
انفسنا ساكنة اليه في اول سماعنا هذه اللفظة ولهذا شارك
اهل الراي غيرهم فيه فلا يكون قياسا لانتفاء شرطه والدليل على
ان الدلالة ليست بقياس ان الاصل في القياس لا يجوز ان يكون جزءا
من الفرع بالاجماع وقد يكون في هذا النوع ما تخيلوه اصلا جزءا
مما تخيلوه فرعا كما لو قال السيد لعبده لا تعط زيدا ذرة فانه
يدل على منعه من اعطاء ما فوق الذرة مع ان الذرة المنصوصة
داخلة فيما زاد عليها وهذا النوع كان ثابتا قبل شرع القياس
ولهذا اتفق اهل العلم على صحة الاحتجاج به من مثبتي القياس و
نفاته الا ما نقل عن داود الظاهري فعلم انه من الدلالات اللفظية
وليس بقياس ثم اوضح ما ذكر بقوله والثابت بدلالة النص مثل
الثابت بالاشارة يعني ان الثابت بالدلالة يضاف الى النص لا الى الراي
كالثابت بالاشارة حتى صح اثبات الحدود والكفارات بدلالة النص
بالاتفاق وان لم يجز اثباتها بالقياس عندنا خلافا للشافعي رح
لان الدليل فيه شبهة والحدود تندرء بالشبهات فلا يثبت
بما فيه شبهة لان مثل هذه الشبهة غير مانعة من الثبوت لاتفاق
اكثر الناس على التعلق باخبار الآحاد في الحدود والكفارات لاجماعهم
على صحة اسباب الحدود في مجالس الحكام بالبينات وفيها شبهة بل
لان الحدود شرعت عقوبة وجزاء على الجنايات التي هي اسبابها
وفيها معنى الطهر بشهادة صاحب الشرع والكفارات شرعت ماحية
للآثام الحاصلة بارتكاب اسبابها وفيها معنى العقوبة والزجر ايضا
كما عرف ولا مدخل للراي في معرفة مقادير الاجرام واثامها ومعرفة
ما يحصل به ازالة اثامها ومعرفة ما يصلح جزاء لها وزجرا عنها
ومقادير ذلك فلا يمكن اثباتها بالقياس الذي مبناه على الراي

اثبات

بخلاف

بخلاف الاستدلال فان مبناه على المعنى الذي تضمنه النص لغة
فيكون مضافا الى الشرع مثال ايجاب الحد وجوبها ايجاب حد قطع
الطريق على الردء لان عبارة النص اوجبت حد المحاربة وصورتها
مباشرة القتال ومعناها لغة قهر العدو والتخويف على وجه ينقطع
به الطريق وهذا معنى معلوم بالمحاربة لغة والردء مباشر لذلك
كالمقاتل ولهذا اشتركوا في الغنيمة فيقام الحد على الردء بدلالة النص
وايجاب الرجم على غير ماعز ممن زنى في حالة الاحصان فانه روي
ان ماعزا زنى وهو محصن فرجم ومعلوم انه لم يرجم لانه ماعز
وصحابيه بل لانه زنى في حالة الاحصان فيثبت هذا الحكم في حق غيره
بدلالة النص وايجاب حد الزنا في اللواطة عند ابي يوسف ومحمد
والشافعي رح على ما عرف ومثال ايجاب الكفارات بها ايجاب الكفارة
على ملك جامع في نهار رمضان عمدا بدلالة نص الاعرابي وهو معروف
اذ وجوبها عليه للجناية على الصوم لا لكونها اعرابيا فيجب على غيره
عند وجود هذه الجناية ايضا وايجابها على المراة لمشاركتها اياه في
معنى الجناية وايجابها بالاكل والشرب لكونهما مثل الجماع في معنى الجناية
او اقوى لان الصبر عنه اشد فان الانسان يمكن ان يصبر عن الجماع
شهرا ولا يمكن ان يصبر عن الاكل يوما لان الدعوة اليه اكثر منه على
ما بينا في الكشف قوله الا انها اعني التعارض دون الاشارة اي
لكن الدلالة عند تعارض الاشارة والدلالة دون الاشارة لان
في الاشارة وجد النظم والمعنى اللغوي وفي الدلالة لم يوجد الا
المعنى اللغوي فتقابل المعنيان وبقي النظم سالما عن المعارضة
في الاشارة فترجحت به ولمثال تعارضهما ما قال الشافعي رح
الكفارة تجب في قتل العمد لانها لما وجبت في الخطأ للجناية مع
قيام العذر بقوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ فتحرير رقبة مؤمنة
الاية لان تجب في العمد كان اولى ويعارضها قوله تعالى ومن يقتل

مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها فانه يشير الى عدم وجوب
الكفارة فيه وذلك لانه تعالى جعل كل جزاء جهنم اذ الجزاء اسم
للكامل التام على ما عرف فلو وجبت الكفارة معه كان المذكور
بعض الجزاء فلم يكن كاملا تاما فعرفنا بلفظ الجزاء ان موجب
النص انتفاء الكفارة فيه فرجعنا الاشارة على الدلالة قوله واما
المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص لما لم
يستغن عنه فوجب تقديمه لتصحيح المنصوص فقد
اقتضاه النص فصار المقتضى بحكمه حكما للنص والثابت
به يعدل الثابت بدلالة النص الا عند المعارضة فكذا الاقتضاء
الطلب يقال اقتضى الدين وتقاضاه اى طلبه ثم الشرع متى
دل على زيادة شيء في الكلام لصيانته عن اللغو ونحوه فالحامل
على الزيادة وهو صيانة الكلام هو المقتضى والمزيد هو المقتضى
ودلالة الشرع على ان هذا الكلام لا يصح الا بالزيادة هو الاقتضاء
كذا ذكر بعض المحققين وقيل الكلام الذي لا يصح الا بالزيادة
هو المقتضى وطلبه الزيادة هو الاقتضاء والمزيد هو المقتضى
والثابت به هو حكم المقتضى وتفسيره على ما ذكر في الكتاب انه
زيادة على النص اى المنصوص عليه او المراد حقيقة النص ثبت
اى المقتضى او الزيادة على تاويل المزيد والجملة صفة لها وانتصب
شرطا على انه مفعول له اى ثبت تلك الزيادة لاجل ان يكون شرطا
لصحة المنصوص وقوله لما لم يستغن اى المنصوص عليه عنه
اى عن المقتضى او عن المزيد متعلق بثبت وقوله وجب تقديمه
مستانف وقوله فقد اقتضاه النص في معنى التعليل له اى
وجب تقديم المقتضى او المزيد لاجل تصحيح المنصوص عليه شرعا
لان النص اقتضاه اى طلب لصحته فكان من شروطه وتقديم
الشرط على المشروط واجب او لما لم يستغن مستانف ووجب

تقديمه

تقديمه جوابه وقوله فقد اقتضاه النص بيان تسميته بهذا
الاسم يعني لما لم يستغن النص عن تلك الزيادة وجب تقديمها
عليه ليصح اذ الشرط يتقدم على المشروط ابدا لصحته فكان النص
مقتضيا اياها فسميت بهذا الاسم وهو المقتضى وصار المقتضى
بحكمه اى مع حكمه حكمين للنص ومضافين اليه لان حكم المقتضى
تابع له وهو تابع للمقتضى فيكون المقتضى مضافا اليه بنفسه و
حكمه بواسطته كما اذا وقع خبر المبتدء جملة مركبة من مبتدأ وخبر
كان المبتدء الثاني مع خبره خبرا للاول كقولك زيد ابوه منطلق
وكشراء القريب فانه موجب للملك والملك في القريب موجب للعتق
بالنص فكان الملك مع حكمه وهو العتق مضافين الى الشراء حتى
كان شراء القريب اعتاقا وناب عن الكفارة اذا نوى ولا يقال
هذا يقتضي ان يكون المقتضى هو الاصل ويتوقف على المقتضى
وافتقاره اليه يوجب ان يكون هو تبعا للمقتضى والشيء الواحد
لا يجوز ان يكون اصلا لشيء وتبعا له لانا نقول المراد من كون
المقتضى اصلا انه لا يثبت في ضمن المقتضى وانما يثبت ابتداء
وقصدا ومن تبعية المقتضى انه يثبت ضمنا وتبعا له ولا يلزم
من توقفه عليه تبعيته له كالصلوة توقفت على الوضوء وهي
اصل له وليست بتبع واعلم بما ذكر الشيخ رح جميع شرائط المقتضى
فان ثبوته لما كان بطريق التبعية يلزم ان يكون صالحا لتبعية
المقتضى فاذا قال لعبده اعتق هذا العبد عن كفارة يمينك لا يصح
ولا يثبت عتق المامور بهذا الامر اقتضاء لصحته كما يثبت البيع
اقتضاء لصحة قوله اعتق عبدك عني بالف لان اهلية الاعتاق
اصل لسائر التصرفات فلا يصلح تبعا لبعض فروعها وكذا لا يجوز
ان يجعل الكفار مخاطبين بالشرائع عندنا بان يجعل الايمان ثابتا
اقتضاء لصحيح الخطاب بالشرائع لان الايمان اصل العبادات

وراسها فلا يصلح تبعا لما هو دونه وكذا لا يثبت الفعل الحسي
بطريق الاقتضاء في ضمن القول كالقبض في قوله اعتق عبدك
عني بغير شيء حتى لو اعتقه يقع عن المامور لا عن الآمر عند
ابي حنيفة ومحمد رح لان الفعل الحسي لا يصلح تبعا للقول فلا يمكن
اثباته بطريق الاقتضاء ويلزم ان يكون ثابتا بشروط المقتضى لا
بشروط نفسه اظهارا للتبعية ولو اعتبر شرائط نفسه لصار
مقصودا بنفسه فيلزم اعتبار شرائط المتبوع وهو المقتضى
كالعبد يصير مقيما ولو كان في غير موضع الاقامة بنية الاقامة
من المولى وكذا الجندي بنية السلطان والمراة بنية الزوج و
يلزم ان لا يتغير المذكور عند التصريح به اذ لو تغير صار التبع
مبطلا لاصله وفساده ظاهر ويلزم ان لا يصرح به اذ لو صرح
به لما احتيج الى اثباته بالاقتضاء وحينئذ يكون ثابتا بشروط نفسه
لا بشروط المقتضى ومثاله المشهور قول الرجل لغيره اعتق عبدك
عني بالف درهم فان هذا الامر يقتضي ثبوت الملك للامر لان الاعتاق
لا يصح بدون الملك بالنص وهو قوله عليه السلام لا عتق فيما
لا يملك ابن آدم والملك يقتضي سببا فيثبت البيع سابقا على الاعتاق
وصار كانه قال بع عبدك عني بالف ثم كن وكيلي في الاعتاق فاذا
فعله المامور كان العتق واقعا عن الآمر ويجب الالف عليه
ولكن لما ثبت البيع بالاقتضاء لم يعتبر فيه شرائط نفسه حتى
لا يشترط فيه القبول ولا يثبت فيه خيار العيب ولا خيار الرؤية
بل يثبت بشروط المقتضى وهو الاعتاق فيعتبر في الآمر اهلية الاعتاق
حتى لو لم يكن اهلا له بان كان صبيا عاقلا قادرا ذا ولي في
التصرفات لم يثبت البيع بهذا ومثاله من النصوص قوله تعالى
فتحرير رقبة فان التحرير لما لم يصح شرعا بدون الملك كان المراد
فتحرير رقبة مملوكة له فكان الملك ثابتا بطريق الاقتضاء قوله

والثابت

الجزء السادس من تحقيق شرح حسامي

وقوله والثابت به اي بالمقتضى يعدل اي يساوي والثابت
بدلالة النص حتى كان الثابت به مضافا الى النص بحيث لا يعارضه
القياس الا عند المعارضة فان الثابت بالدلالة عند التعارض
اقوى من الثابت بالمقتضى لانه ثابت بالمعنى اللغوي فكان ثابتا
بالمعنى من كل وجه والمقتضى ليس من موجبات الكلام لغة وانما
يثبت شرعا للحاجة الى اثبات الحكم به فكان ضروريا ثابتا من وجه
دون وجه اذ هو غير ثابت فيما ورا ضرورة تصحيح الكلام فكان
الاول اقوى وما وجدت لتعارض المقتضى والدلالة مثالا ولا
حاجة لصحة الاصل بعد اقامة الدليل عليه الى ايراد المثال بل ايراد
المثال للمبالغة في الايضاح والتقريب وقد تحمل بعض الشارحين
في ايراد المثال فيه فقال اذا باع من آخر عبدا بالف درهم ثم قال
البائع للمشتري قبل نقد الثمن اعتق عبدك هذا عني بالف درهم
فاعتق لا يجوز البيع لان دلالة النص الذي ورد في حق زيد بن ارقم
بفساد شراء ما باع باقل مما باع قبل نقد الثمن يوجب انه لا يجوز
والاقتضاء يدل على الجواز فترجح الدلالة على الاقتضاء قال وانما قلنا
انه دلالة لان ثبوت الحكم في حق غير زيد كان بمعنى النص لا بالنظم
كثبوت الرجم في حق غير ماعز ولكن لقائل ان يقول لا اسلم التعارض
لان من شرطها تساوي الحجتين ولا تساوي لان المقتضى
الذي قام المقتضى به كلام الآمر والدلالة ثابتة بلا اثر فانى
يتعارضان وكان عدم الجواز فيما ذكر من الصورة ان يثبت ليس
لترجح الدلالة على المقتضى فانهما لو صرحا بالبيع بان قال المشتري
بعت هذا العبد منك بالف درهم وقال البائع قبلت لا يجوز
ايضا بل لان موجب ذلك النص عدم الجواز من غير معارضة نص
آخر اياه فلا يكون هذا نظير معارضة الدلالة والمقتضى قوله
وقد يشكل على السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف وهو

ثابت لغة وآية ذلك ان ما اقتضى غيره ثبت عند صحة الاقتضاء
واذا كان محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور كما في
قوله تعالى واسال القرية فان السوال يتحول عن القرية الى
المحذوف وهو الاهل عند التصريح به اعلم ان عامة الاصوليين
من اصحابنا المتقدمين واصحاب الشافعي وغيرهم جعلوا المحذوف
من باب المقتضى ولم يفصلوا بينهما فقالوا في تعريف المقتضى هو
جعل غير المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق وانه يشمل الجميع
ثم اختلفوا في عمومه فذهب اصحابنا جميعا الى انتفاء العموم عنه
وذهب الشافعي وعامة اصحابه الى القول بجواز العموم فيه والقاضي
الامام ابو زيد رح تابع المتقدمين وجعل الكل قسما واحدا فقال
المقتضى زيادة على النص لم يتحقق معنى النص بدونها فاقتضاها
النص ليتحقق معناه ولا يلغو ففي تعريفه هذا دخل المحذوف ايضا
ثم قال ومثاله قوله تعالى اخبارا واسال القرية اي اهلها اقتضاء
لان السوال للتبيين فاقتضى موجب هذا الكلام ان يكون المسول
من اهل البيان ليفيد فيثبت الاهل اقتضاء ليفيد والشيخ الامام
فخر الاسلام وعامة المتاخرين لما راوا ان العموم متحقق في بعض
افراد هذا النوع مثل قوله طلقي نفسك وان خرجت فعبدي
حر فان طلاقا وخروجا غير مذكورين ونية الثلث والعموم
فيهما صحيحة على ما عرف سلكوا طريقة اخرى وفصلوا بين ما
يقبل العموم وما لا يقبله وجعلوا ما يقبل العموم قسما آخر غير
المقتضى وسموه محذوفا ووضعوا علامة يميز بها المحذوف
عن المقتضى فتابعهم الشيخ المصنف رح في بيان الفرق وايراد
تلك العلامة وقال وقد يشكل على السامع الفصل اي يشتبه على
السامع الفصل بين المقتضى والمحذوف لتشابههما من حيث
ان كل واحد منهما من باب الاختصار ويزاد على الكلام لتصحيحه

وهو

وهو ثابت لغة اي المحذوف ثابت لغة فكان غير المقتضى اذ
هو ثابت شرعا لا لغة ولهذا قيل في تعريف المحذوف وهو ما اسقط
من الكلام اختصارا لدلالة الباقي عليه فكان ثابتا لغة وآية ذلك
اي علامة الفصل والفرق بينهما ان الذي اقتضى غيره وهو الذي
نسميه مقتضيا ثبت عند صحة الاقتضاء اي تقرر عند التصريح
بالمقتضى واذا كان محذوفا اي اذا كان الذي يحتاج اليه المنطوق
محذوفا فقدر مذكورا انقطع عن المذكور اي انقطع ما اضيف
الى المذكور وتعلق به عنه وانتقل الى المقدر كما في قوله تعالى
اخبارا واسال القرية فان السوال مضاف الى القرية وواقع
عليها فاذا صرح بالاهل الذي هو المحذوف يصير السوال واقعا
عليه ويتغير اعراب القرية من النصب الى الجر فكان من قبيل
المحذوف لا من قبيل المقتضى لان المقتضى لتحقيق المقتضى لا
لتغييره فان قيل قد يتقرر الكلام بعد اظهار المحذوف ايضا
مثل تقرره في الاقتضاء كما في قوله تعالى فقلنا اضرب بعصاك الحجر
فانفجرت اي فضرب فانشق الحجر فانفجرت وقوله عز وجل فادلى
دلوه قال يا بشراي فنزع دلوا فراى غلاما متعلقا بالرشا فقال
فقال يا بشراي وقوله عز اسمه فقلنا اذهبا الى القوم الذين
كذبوا بآياتنا فذهبا فدمرناهم تدميرا اي فذهبا فلم يومنوا واصروا
على الكفر فدمرناهم تدميرا وفي نظائرها كثرة ولا يمكن ان يجعل
هذه المحذوفات من باب الاقتضاء على ما ذكرتم لانها ليست
بامور شرعية واذا كان كذلك لا يتحقق الفرق بينهما بهذه العلامة
قلنا ما ذكرنا من العلامة في جانب المقتضى وهو التقرر عند التصريح
به لازم وذلك في جانب المحذوف غير لازم فان الكلام عند التصريح
به قد يتقرر وقد لا يتقرر كما في قوله تعالى واسال القرية فيلزم
في المقتضى وعدم لزومه في المحذوف يتحقق الفرق بينهما وفيه

ضعف سنبينه والحاصل ان الفرق بينهما يتحقق من اوجه احدها
ان المقتضى شرعي كثبوت المصدر الذي هو التطليق في قوله انت
طالق فانه لما وصفها بالطالقية اقتضى ذلك وجود التطليق
من قبله ليصح وصفها بالطلاق شرعا والمحذوف لغوي كما
اشار اليه بقوله وهو ثابت لغة مثل ثبوت المصدر في قوله طلقي
نفسك والثاني ان الكلام لا يتغير بتصريح المقتضى وبتصريح
المحذوف قد يتغير كما بينا والثالث انه ليس من شرط المحذوف
انحطاط رتبته عن المظهر لانه ليس بتابع فان الاهل ليس بتبع
للقرية وشرط في المقتضى ذلك لانه تبع والرابع انه في باب الاقتضاء
يكون المنصوص المقتضى والمقتضى مرادين للمتكلم كما في قوله اعتق
عبدك عني بالف يكون الاعتاق والتمليك مقصودين للامر وفي
باب الحذف يكون المحذوف هو المراد دون المصرح به فان المراد
في السوال في قوله تعالى واسال القرية هو الاهل دون القرية
والخامس ان المقتضى لا يقبل العموم عندنا والمحذوف يقبله عند
من فصله عن المقتضى ولا يقال لما انفصل المحذوف عن المقتضى
صار اقسام هذا الفصل خمسة لانا نقول لما كان المحذوف كالمذكور
كان له حكم العبارة فبقيت الاقسام اربعة ثم من سلك طريقة
المتقدمين يمكنه ان يجيب عن كلام المتاخرين بان يقول العلامات
التي ذكرتموها لا تصلح فارقة بينهما لان الكلام قد يتغير في المقتضى
ايضا فان قوله اعتق عبدك عني يتغير بالتصريح بالمقتضى وهو
البيع لانه لم يبق العبد على تقدير ثبوته ملكا للامر بل يصير ملكا
للآمر وصار على ذلك التقدير كانه قال اعتق عبدك عني وهذا تغير
وفي المحذوف قد لا يتغير الكلام بعد اظهاره كما بينا في قوله فقلنا
اضرب بعصاك الحجر وامثاله وما ذكرتم من الجواب لا يغني شيئا لانه
لو وجد كلام لم يحتاج فيه الى اضمار ولا يتغير الكلام باظهاره لا

يعرف بلزوم تقرر الكلام في المقتضى وبعدم لزومه في المحذوف
انه في هذه الصورة من اي القسمين لاشتراكهما في التقرر وان
امتاز احدهما بجواز التغير واذا كان كذلك يجعل الكل بابا واحدا
وقولكم المقتضى لتصحيح المقتضى وتقريره فلا يصلح مغيرا مسلم
ولكن المقتضى لتصحيح مجموع الكلام وتقويم معناه لا لافراد
كلماته وذلك حاصل مع التغير الذي فيه فلا يكون مبطلا له
بل يكون مقررا مصححا واما المسائل التي صحت فيها نية العموم
وهي التي حملتكم على مخالفة المتقدمين فليست من باب الاقتضاء
على هذه الطريقة ايضا لان المصدر في قوله طلقي نفسك مثلا
ليس بمقدر ولا غير مذكور بل معناه افعلي فعل التطليق و
الكلامان ينبيان عن شيء واحد الا ان احدهما اوجز مثل الاسد
والغضنفر فكان المصدر فيه مذكورا فيصح فيه نية التعميم
واعلم ان التعريف المذكور في الكتاب هو اختيار القاضي الامام
ابي زيد رح وهو مستقيم على اصله حيث جعل المقتضى والمحذوف
قسما واحدا لكن عند من فصل بينهما لا بد من ان يزاد فيه قيد
يتميز به المقتضى من المحذوف ليصير الحد مانعا بان يقال واما
المقتضى فزيادة على النص ثبت شرطا لصحة المنصوص عليه
شرعا او نحوه والا فلم يستقم الحد وقد رايت في بعض مصنفات
فخر الاسلام رح المقتضى عبارة عن زيادة تثبت شرطا لصحة حكم
شرعي قوله ثم الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص حتى
ان من حلف لا يشرب ونوى شرابا دون شراب لا تعمل
نيته لان المقتضى لا عموم له عندنا خلافا للشافعي رح والتخصيص
فيما يحتمل العموم لان التخصيص انما يتحقق فيما يتصور فيه التعميم
اذ هو قصر العام على بعض مسمياته بدليل مستقل فلا بد له من
سابقة عموم والمقتضى لا عموم له عندنا وقال الشافعي رح انه

يقبل العموم لانه بمنزلة النص حتى كان الحكم الثابت به بمنزلة
الثابت بالنص دون القياس فيجوز فيه العموم كما يجوز في
النص وقلنا العموم من عوارض الالفاظ وهو غير ملفوظ حقيقة
فلا يجوز فيه العموم وذلك لان ثبوت المقتضى للحاجة والضرورة
حتى اذا كان المنصوص مفيد الحكم بدونه لا يثبت المقتضى اصلا
والثابت بالضرورة يتقدر بقدرها ولا حاجة الى اثبات صفة
العموم للمقتضى فان الكلام مفيد بدونه فيبقى فيما وراء موضع
الضرورة وهو صحة الكلام على اصله وهو العدم فلا يثبت
فيه العموم وهو نظير تناول الميتة لما ابيح للحاجة يتقدر
بقدرها وهو سد الرمق وفيما وراء ذلك من الحل والتناول
الى الشبع والتمول لا يثبت حكم الاباحة بخلاف النص فانه
عامل بنفسه فيكون بمنزلة قول الزكية يظهر في حكم التناول
وغيره مطلقا وقوله لو حلف لا يشرب اذا قال ان شربت
فعبدي حر او قال ان اكلت فعبدي حر ونوى شرابا دون
شراب او طعاما دون طعام لم يصدق اصلا عندنا لا قضاء
ولا ديانة لان الشرب او الاكل اسم للفعل والمشروب او الماكول
محل للفعل واسم الفعل لا يكون اسما للمحل ولا دليل عليه لغة
الا ان الفعل لا يكون بدون المحل فثبت المحل مقتضى فكان ثابتا
في حق ما تلفظ به من الشرب او الاكل دون صحة النية اذ هو
فيما وراء الملفوظ غير ثابت وكانت النية واقعة في غير الملفوظ
فتلغو واما حنثه بكل شراب او بكل طعام فليس من باب
العموم بل لحصول المحلوف عليه فانه لو تصور الاكل والشرب
بدون الطعام والشراب لحصل الحنث ايضا وهو كالوقت
والحال فانه لو شرب وهو راكب او راجل او خارج الدار او
داخلها يحنث لا لعموم اللفظ ولكن لحصول الملفوظ في الاحوال

المحلوف عليها

كلها

كلها فكذا هذا واعلم ان ايراد مسئلة الشرب او الاكل
من قبيل المقتضى على قول من شرط في المقتضى ان يكون
امرا شرعيا مشكل لان افتقار الاكل الى الطعام والشرب
الى الشراب لا يستفاد من الشرع بل يعرفه من لم يعرف الشرع
اصلا الا ان يقال المقتضى هو الذي يثبت ضرورة صحة الكلام
شرعا او عقلا لا لغة كما ذكر بعض المحققين ان المقتضى هو
الذي لا يدل عليه اللفظ ولا يكون منطوقا به لكن يكون من
ضرورة اللفظ اما من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعا الا به
كقوله اعتق عبدك عني او يمتنع وجوده عقلا بدونه مثل قوله
تعالى حرمت عليكم امهاتكم فانه يقتضي اضمار الفعل وهو
الوطي او النكاح لان الاحكام لا تتعلق بالاعيان بل لا يعقل
تعليقها الا بافعال المكلفين او يمتنع كون المتكلم صادقا
الا به مثل قوله عليه السلام رفع عن امتي الخطأ والنسيان اي اثم الخطأ والنسيان
انما الاعمال بالنيات فحينئذ يمكن ان يجعل هذه المسئلة
من باب الاقتضاء لكن يتعذر الفرق بين المقتضى والمحذوف
اذ ذاك لان المقدر فيه ثابت بدلالة العقل فيصير المقتضى
والمحذوف قسما واحدا وهو خلاف ما اختاره من الفرق
بينهما قوله وكذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص
لان معنى النص اذا ثبت كونه علة لا يحتمل ان يكون غير
علة واما الثابت باشارة النص فيحتمل ان يكون عاما
يخص منه لانه ثابت بصيغة الكلام والعموم باعتبار
الصيغة اي وكما ان الثابت بمقتضى النص لا يحتمل التخصيص
كذلك الثابت بدلالة النص لا يحتمل التخصيص لان معنى
التخصيص بيان ان الاصل غير متناول له وقد بينا ان
الحكم الثابت بالدلالة ثابت بمعنى النص لغة وبعدما كان

معنى النص متناولا له لغة لا يبقى احتمال كونه غير
متناول له وانما يحتمل اخراجه من ان يكون موجبا
للحكم بدليل يعترض وذلك يكون نسخا لا تخصيصا او
نقول اذا ثبت علية معنى النص للحكم والمعنى شيء واحد
لا تعدد فيه فلو قلنا بالتخصيص لا يكون علة لهذا الحكم
في بعض الصور فيلزم كونه علة للحكم وغير علة له فهو
محال واما الثابت باشارة النص فعند بعض مشايخنا
منهم القاضي الامام ابو زيد لا يحتمل التخصيص ايضا لان
معنى النص العموم فيما يكون سياق الكلام لاجله فاما ما
وقع الاشارة اليه من غير ان يكون سياق الكلام له فهو زيادة
على المطلوب بالنص ومثل هذا لا يسع في معنى العموم
حتى يكون محتملا للتخصيص قال القاضي الامام الاشارة
زيادة معنى على معنى النص وانما يثبت بايجاب النص اياه
فلا يحتمل الخصوص وبيان انه غير ثابت قال شمس الائمة
رح الاصح انه يحتمل ذلك لان الثابت باشارة النص كالثابت
بالعبارة من حيث انه ثابت بصيغة الكلام وكما ان الثابت
بعبارة النص يحتمل الخصوص فكذا الثابت باشارته وذكر
بعض الشارحين ان صورته ما قال الشافعي رح لا يصلى
على الشهيد لانه حي حكما ثبت ذلك باشارة قوله تعالى
بل احياء عند ربهم الاية مسوقة لبيان علو درجاتهم
فاورد عليه ما روي انه عليه السلام صلى على حمزة سبعين
صلوة فاجاب بان تلك الاية خصت في حقه او هو خص
من عموم تلك الاشارة فبقيت في حق غيره على العموم
وفيه ضعف قد بينا في الكشف والله اعلم قوله

فصل ومن الناس من عمل في النصوص بوجوه اخر

هي

هي فاسدة عندنا منها ما قال بعضهم ان التنصيص
على الشيء باسم العلم يوجب التخصيص ونفي الحكم عما عداه
ومن الناس من عمل في النصوص اي استدل بها بوجوه
اخر غير ما ذكرنا هي فاسدة عندنا واعلم ان عامة الاصوليين
من اصحاب الشافعي رح قسموا دلالة اللفظ الى منطوق
ومفهوم وقالوا دلالة المنطوق ما دل عليه اللفظ في محل
النطق وجعلوا ما سميناه عبارة واشارة واقتضاء
من هذا القبيل وقالوا دلالة المفهوم ما دل عليه اللفظ
لا في محل النطق ثم قسموا المفهوم الى مفهوم موافقة
وهو ان يكون المسكوت عنه موافقا في الحكم للمنطوق
ويسمونه فحوى الخطاب ولحن الخطاب ايضا وهو الذي
سميناه دلالة النص والى مفهوم مخالفة وهو ان يكون
المسكوت عنه مخالفا للمنطوق به في الحكم ويسمونه دليل
الخطاب وهو المعبر عندنا بتخصيص الشيء بالذكر ثم
قسموا هذا القسم من المفهوم على اقسام فمنها ما بدا الشيخ
رح بذكره بقوله منها اي من الوجوه الفاسدة ما قال
بعض العلماء منهم ابو بكر الدقاق وابو حامد المروزي
وبعض الحنابلة والاشعرية ان التنصيص على الشيء باسم
العلم اي بالاسم الذي ليس بصفة سواء كان اسم جنس
كالماء في حديث الغسل والاشياء الستة في حديث الربوا
او اسما علما كزيد قام او قائم يوجب التخصيص اي تخصيص
الحكم بالمنصوص عليه وقطع المشاركة بينه وبين غيره
ويسمى هذا مفهوم اللقب متمسكين في ذلك بان مفهوم
اللقب لو لم يوجب التخصيص لم يظهر للتنصيص عليه
فائدة اذ لا فائدة له سواه ولا يجوز ان يكون كلام

في عدم حجية مفهوم اللقب

صاحب الشرع غير مفيد وبانه لو قال لمن يخاصمه ليست
امي بزانية ولا اختي زنت تبادر الى الفهم نسبة الزنا الى ام
خصمه واخته ولو لم يكن دليلا لما تبادر الى الفهم ذلك اذ لا
موجب للتبادر الا الدلالة يؤيده قوله عليه السلام الماء من
الماء فان الانصار رض عنهم فهموا التخصيص منه حتى استدلوا
به على نفي وجوب الاغتسال بالاكسال لعدم الماء وانهم كانوا
من اهل اللسان وفصحاء العرب ومن اوجب الغسل بالاكسال
لا يمنع الفريق الاول من الاستدلال بمفهوم هذا الحديث
ولكنهم قالوا ينسخ مفهومه بقوله عليه السلام اذا التقى
الختانان وتواريت الحشفة وجب الغسل فكان هذا دليلا
على اتفاق الفريقين على ان مفهوم اللقب حجة قوله وهذا
فاسد لان النص لم يتناوله فكيف يوجب الحكم فيه
نفيا او اثباتا اي ما قالوا ان التخصيص باسم العلم يدل
على التخصيص فاسد لان الله تعالى قال فلا تظلموا
فيهن اي في الاشهر الحرم الاربعة انفسكم فلم يدل ذلك
على اباحة الظلم في غيرها وقال جل جلاله ولا تقولن لشاي
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله اي الا ان تقول انشاء
الله تعالى ولم يدل ذلك على تخصيص الاستثناء بالغد
دون غيره من الاوقات في المستقبل وقال عليه السلام
لا يبولن احدكم في الماء الدائم ولا يغتسلن فيه من الجنابة
ثم لم يدل ذلك على التخصيص بالجنابة دون غيرها من
اسباب الاغتسال ولان النص لم يتناوله يعني المحل الذي
اوجبوا الحكم فيه بالمفهوم فكيف يوجب الحكم فيه اي
لا يوجب الحكم فيه في ذلك المحل نفيا ولا اثباتا قال الشيخ
فخر الاسلام رح في شرح التقويم النص متى اوجب حكما

معقولا

معقولا باسم يكون ذلك دليلا على ثبوته في ذلك المسمى ولا
يتناول غيره فلا يصير النص بذلك الاسم مانعا ثبوت
الحكم في سائر المحال لانه لم يتناولها الا ترى انه لم يتناول
سائر المحال في ايجاب ذلك الحكم مع انه وضع للايجاب فلان
لا يتناول سائر المحال لنفي الحكم مع انه لم يوضع للنفي كان
اولى ورايت في بعض النسخ لو كان مفهوم اللقب حجة لكان
يلزم من قول القائل زيد موجود ومحمد رسول الله
كفر القائل ظاهرا الا انه يؤدي بظاهره الى ان غير زيد
ليس بموجود وفيه انكار وجود الصانع جل جلاله وان
غير محمد ليس برسول وفيه انكار الانبياء المتقدمين
وكل ذلك باطل فكذا ما يؤدي اليه اما الاستدلال من الانصار
رض على انحصار الحكم على الماء فلم يكن لما توهم الخصم من
دلالة التخصيص على التخصيص بل بلام المعرفة المستغرقة
للجنس المعرفة له عند عدم المعهود الموجبة للانحصار
او بما روي في بعض الروايات لا ماء الا من الماء وفي بعضها
انما الماء من الماء فان ذلك يوجب الحصر والتخصيص
بالاتفاق الا انه لما دل الدليل على وجوب الاغتسال من
الحيض والنفاس ايضا بقي الانحصار فيما وراء ذلك مما
يتعلق بالمني وصار معناه وجوب جميع الاغتسالات
التي يتعلق بقضاء الشهوة منحصر في المني لا يجب لغيره
فعلى هذا كان ينبغي ان لا يجب الاغتسال بالاكسال لعدم
الماء لكن الماء فيه ثابت تقديرا لان الماء يثبت عيانا
مرة وهو ظاهر ومرة دلالة فان التقاء الختانين وتواري
الحشفة لما كان سببا لنزول الماء كان دليلا عليه فاقيم
مقامه عند تعذر الوقوف عليه كالنوم اقيم مقام الحدث

والستر مقام المشقة فثبت ان وجوب الغسل في الاكسال
مضاف الى الماء ايضا فكان هذا منا قولا بموجب العلة و
اما فائدة التخصيص عندنا فهي ان يتامل المستنبطون في التخصيص
علة النص فيثبتون الحكم بها في غير المنصوص من المواضع لينالوا
درجة المجتهدين وثوابهم وهذا لا يحصل اذا ورد النص عاما
متناولا للجنس كذا ذكر الشيخ شمس الائمة رح قوله ومنها ما
قال الشافعي رح ان الحكم متى علق بشرط او اضيف الى مسمى
بوصف خاص اوجب نفي الحكم عند عدم الشرط او الوصف
ولهذا لم يجوز نكاح الامة عند فوات الشرط او الوصف
المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المومنات فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات
اي من الوجوه الفاسدة التي عملوا بها ما قال الشافعي رح الا
لاخلاف ان المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط ولكن هذا
العدم عندنا هو العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق وعنده
هو ثابت بالتعليق ففي قوله ان دخلت الدار فانت طالق عدم
الطلاق قبل وجود الشرط ولكن بالعدم الاصلي الذي كان قبل
التعليق واستمر الى زمان وجود الشرط عندنا وعنده هو ثابت
بالتعليق مضاف الى عدم الشرط والشرط يدل على وجود المشروط
بالاتفاق وعدمه يدل على انتفائه عند الشافعي رح وعند جميع
القائلين بالمفهوم ويسمى هذا مفهوم الشرط وكذا الحكم اذا اضيف
الى مسمى بوصف خاص بان كان الاسم عاما ولكنه قيد بوصف
مختص بالبعض كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فان
اسم الغنم عام في جنسه ووصف السوم مختص ببعضه لا بكله
بخلاف قوله تعالى يحكم بها النبيون الذين اسلموا فانه وصف
بعض النبيين اجمع وقوله عليه السلام في كل ذات كبد رطبة اجر

فان

فان وصف رطوبة الكبد يعم جميع الحيوانات يدل على وجود الحكم
عند وجود ذلك الوصف وعلى انتفاء الحكم عند عدم ذلك الوصف
عندهم كما لو نص عليه ويسمى هذا مفهوم الصفة ولهذا اي ولان
عدم الشرط والوصف يوجب عدم الحكم لم يجوز اي الشافعي رح
نكاح الامة عند فوات الشرط وهو عدم طول الحرة او الوصف وهو
الايمان المذكورين في قوله تعالى ومن لم يستطع منكم طولا ان ينكح
المحصنات المومنات اي ومن لم يملك زيادة في المال يملك بها
نكاح الحرة فمما ملكت ايمانكم من فتياتكم المومنات اي فلينكح مملوكة
من الاماء المسلمات والطول الفضل والفتى والفتاة الشاب و
الشابة ويسمى العبد والامة فتى وفتاة وان كانا كبيرين لانهما
لا يوقران توقير الكبار لرقهما فالله تعالى لما علق جواز نكاح
الامة بعدم طول الحرة وقيد الفتيات بالمومنات اوجب ذلك
عدم الجواز عند عدم الشرط او الوصف فلا يجوز نكاح الامة وان
كانت مومنة عند وجود طول الحرة لفوات الشرط ولا نكاح الامة
الكتابية وان لم يوجد طول الحرة لفوات الوصف ورايت في بعض
النسخ ان جواز نكاح الامة عنده متعلق بشروط اربعة سوى
الشرط المتفق عليه من عدم الحرة تحته وهي عدم طول الحرة وكون
الامة مومنة وخشية العنت وهو الزنا وان لا يكون تحته امة
اخرى بنكاح او بملك يمين لان جواز نكاح الامة عنده ضروري
وهي انما يتحقق عند استجماع هذه الشرائط ولا يلزم عليه انه
لم يعمل بمفهوم قوله المحصنات المومنات حتى جعل طول الحرة
الكتابية مانعا من نكاح الامة كطول الحرة المومنة ومفهومه
يقتضي ان لا يكون طول الكتابية مانعا اذ لو كان مانعا لما كان
لقيد الايمان فائدة لانه يقول العمل بالمفهوم انما يجب اذا لم يعارضه
دليل اخر وقد عارضه ههنا فان صيانة الجزء عن الاسترقاق

واجب ما امكن وقد امكنه الصيانة بنكاح الحرة الكتابية مع رعاية
وصف الايمان في الولد فانه يتبع خير الابوين دينا على ان طول الحرة
الكتابية لا يمنع عنده وفي قوله كذا في التهذيب وقال ابو سعيد الاصطخري
من اصحابه اذا وجد طول كتابية ولم يجد مومنة ترضى منه بذلك
الطول كان له نكاح الامة قوله والحاصل انه الحق الوصف بالشرط
اي وحاصل ما قال الشافعي رح في مسئلة المفهوم او حاصل هذا الكلام
ان الشافعي الحق الوصف بالشرط في كونه موجبا للعدم عند العدم
لان اثر الوصف في المنع كاثر الشرط بدليل ان الحكم يتوقف عليه كما
يتوقف على الشرط فانه لولا الوصف لثبت الحكم بمطلق الاسم
كما انه لولا الشرط لثبت الحكم في الحال الا يرى ان الطلاق كما يتعلق
بدخول الدار في قوله ان دخلت الدار فانت طالق يتعلق به و
بالركوب في قوله ان دخلت الدار راكبة فانت طالق فلما ظهر
للوصف اثر المنع كما ظهر للشرط الحق به قوله ولتعتبر التعليق
بالشرط عاملا في منع الحكم دون السبب اثر التعليق في المنع بالاتفاق
لكنه يمنع الحكم عن الثبوت الى زمان وجود الشرط ولا يمنع السبب
عن الانعقاد عنده فكان السبب موجودا موجبا للحكم في الحال
لكن التعليق منع وجود الحكم الى زمان وجود الشرط فكان عدمه
مضافا الى عدم الشرط وعندنا التعليق يمنع السبب عن الانعقاد
على ما سنبينه فلا يكون السبب موجودا موجبا للحكم في الحال
فيكون عدم الحكم بناء على العدم الاصلي الذي كان قبل التعليق
لا على عدم الشرط وهو يقول التعليق يوثر في الحكم دون السبب
فان قال لامراته انت طالق ان دخلت الدار لا يوثر التعليق
في قوله انت طالق بمنعه من الوجود وانما يوثر في حكمه بمنعه
من الثبوت فانه لولا التعليق لكان الحكم ثابتا في الحال الا ترى
ان قوله انت طالق ثابت مع الشرط كما هو ثابت بدون الشرط

وهو

وهو علة تامة بنفسه ولكن حكمه لا يثبت لمكان الشرط فتبين فثبت
ان اثر التعليق في منع الحكم دون السبب بمنزلة التاجيل والاضافة
وبمنزلة شرط الخيار في البيع فانه يدخل على الحكم دون السبب ويوجب
انتفاء الحكم قبل وجود الشرط وهو نظير التعليق الحسي فان تعليق
القنديل لا يوثر في ثقله الذي هو سبب السقوط بالاعدام وانما
يوثر في حكمه وهو السقوط وكذا التقييد بالوصف في معنى الشرط
لما بينا ان الحكم ثابت بالاسم المطلق لولا الوصف فكان الوصف
هو المانع لثبوت الحكم وكان عدم الحكم مضافا الى عدمه كما كان
مضافا الى عدم الشرط ولو لم يدل التعليق بالشرط والتخصيص
بالوصف على انتفاء الحكم عند عدمهما لم يكن لذكرهما فائدة فانه
لو استوت العلوفة والسائمة في وجوب الزكوة واستوى عدم
الطول ووجوده في جواز نكاح الامة لم يبق لذكر السائمة والتعليق
بعدم الطول فائدة وتخصيص احاد الفقهاء والبلغاء وتعليقهم
بالشرط بغير فائدة ممتنع فتخصيص الشارع وتعليقه اولى الا يرى
ان تخصيص غير الشارع وتعليقه يوجب العدم عند العدم فان
فان قال لغيره ان دخل عبدي الدار فاعتقه يفهم منه لغة ولا
تعتقه ان لم يدخل الدار حتى كان عدم الدخول يمنع جواز الاعتاق
كما ان وجوده يجوزه ومن قال لغيره اشتر لي عبدا اسود يفهم
منه لغة نفي شراء الابيض فكذا تعليق صاحب الشرع وتخصيصه
لان كلام صاحب الشرع وارد على اساليب اللغة وقواعدها
قوله ولذلك ابطل تعليق الطلاق والعتاق بالملك ووجود
التكفير بالمال قبل الحنث لان الوجوب حاصل بالسبب على
اصله ووجوب الاداء متراخ عنه بالشرط اي ولان التعليق
يوثر في منع الحكم دون السبب ابطل الشافعي رح تعليق الطلاق
والعتاق بالملك بان قال لاجنبية ان تزوجتك فانت طالق

امرؤ العبان

او قال ان تزوجت امراة او كلما تزوجت امراة فهي طالق او
قال ان اشتريت عبدا فهو حر او قال لعبد الغير ان ملكتك او
اشتريتك فانت حر كان هذا كله باطلا حتى لا يقع الطلاق و
العتاق بهذه الايمان بحال لان السبب لما كان موجودا عند
التعليق لابد لانعقاده وجوده من الملك في المحل لانه لا ينعقد بدون الملك
ويشترط الملك في المحل ليتقرر السبب ثم يتاخر الحكم الى وجود الشرط
بالتعليق فاذا خلا المحل عن الملك لغا كما لو قال لاجنبية ان دخلت
الدار فانت طالق حتى لو تزوجها ثم وجد الشرط في الملك لا يقع شيء
وجوز التكفير بالمال قبل الحنث بان اعتق رقبة او اطعم عشرة
مساكين او كساهم قبل الحنث جاز عنده لان اليمين سبب الكفارة
ولهذا يضاف الكفارة اليها فيقال كفارة اليمين الا ان الحنث شرط
لوجوب ادائها فكان التعليق بقوله تعالى ذلك كفارة ايمانكم
اذا حلفتم اي حلفتم وحنثتم موجبا للحكم الى حين وجوده بمنزلة
التاجيل وهو معنى قوله ووجوب الاداء متراخ اي متاخر عنه
اي عن السبب بالشرط اي بسبب التعليق بالشرط فلا يمنع جواز
التعجيل لان الاداء بعد السبب قبل وجوب الاداء جائز كتعجيل
الزكوة والدين المؤجل وكالتكفير بعد الجرح قوله والمالي يحتمل
الفصل بين وجوبه ووجوب ادائه اما البدني فلا يحتمل
الفصل فلما تاخر الاداء لم يسبق الوجوب والمالي يحتمل الفصل
بين وجوبه ووجوب ادائه اشارة الى الفرق بين الكفارة بالمال
وبين الكفارة بالصوم حيث لا يجوز تعجيلها قبل الحنث عنده
بخلاف الاولى فقال الواجب المالي قد ينفصل نفس وجوبه عن
وجوب ادائه لان المال يغائر الفعل فجاز ان يتصف المال بالوجوب
ولا يثبت وجوب الاداء الذي هو الفعل الا ترى ان من اشترى
شيا الى شهر يثبت الوجوب بنفس العقد ولا يثبت وجوب

الاداء

الاداء الذي هو الا قبل حلول الاجل فلا يدل عدم وجوب الاداء
على عدم الوجوب فاما البدني فلا يحتمل الفصل اي بين وجوبه
ووجوب ادائه يعني ليس وجوبه الا وجوب ادائه لان الصلوة
ليست الا افعالا معلومة وكذا الصوم فوجوب الصلوة والصوم
لا يكون الا وجوب الاداء فعدم وجوب الاداء فيه يكون عدم اصل
الوجوب ضرورة ولما تاخر وجوب الاداء الى وجود الشرط بالاجماع
علم ان اصل الوجوب منتف قبله فلا يجوز الاداء قبل الوجوب
ولهذا لا يجوز تعجيل الصوم قبل الشهر ويجوز تعجيل الزكوة قبل
الحول قوله وانا نقول بان اقصى درجات الوصف اذا كان
موثرا ان يكون علة للحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق ولا
اثر للعلة في النفي بلا خلاف ولو كان شرطا فالشرط داخل على السبب
دون الحكم فيمتنع من اتصاله بجعله وبدون الاتصال بالمحل
سببا لا ينعقد سببا وانا نقول بان اقصى درجات الوصف اي
اعلاها الى اخره معنى هذا الكلام انا لا نسلم المقدمة الاولى ان الوصف
ملحق بالشرط على الاطلاق بل الوصف قد يكون بمعنى العلة وهو اعلى
درجاته وقد يكون بمعنى الشرط وقد يكون اتفاقيا وهو ادنى احواله
والقسم الاخير لا يوجب العدم عند العدم بلا خلاف لانه لما لم يذكر
على سبيل الشرط كان وجوده وعدمه سواء ولهذا لم يجعل الشافعي رح
وصف الايمان في قوله تعالى ان ينكح المحصنات المؤمنات معتبرا
في شرط الجواز حتى جعل طول الحرة الكتابية مانعا عن جواز نكاح الامة
كطول الحرة المسلمة لانه ذكر على سبيل التشريف لا على سبيل الشرط كما
في قوله تعالى يا ايها الذين امنوا اذا نكحتم المؤمنات الاية فان المسلمة
والكتابية في عدم وجوب العدة في الطلاق قبل الدخول سواء لان
ذكر الحكم في المؤمنات كذا في التهذيب وكذا اذا كان الوصف بمعنى
العلة بان كان موثرا في الحكم كما في قوله تعالى الزاني والسارق فان

وصف الزنا هو المؤثر في وجوب الجلد ووصف السرقة هو
المؤثر في وجوب القطع لان الحكم متى رتب على اسم مشتق كان
ماخذ اشتقاقه علة للحكم على ما عرف ولا يدل عدمه على عدم الحكم
ايضا لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم بلا خلاف اذا لم يثبت
اختصاصه بها فكذا عدم الوصف الذي هو بمعنى العلة لا يدل
على عدم الحكم اذا لم يثبت اختصاصه به وان كان شرطا اي ان كان
الوصف في معنى الشرط ملحقا به فعدمه لا يدل على عدم الحكم عندنا
ايضا لان عدم الشرط لا يدل على عدم الحكم فكذا عدم الوصف الملحق
به وذلك لان تاثير التعليق في منع السبب عندنا لا في حكمه قصدا
لان التعليق دخل في السبب وهو قوله انت طالق مثلا لانه هو
المذكور دون غيره فاذا قال ان دخلت الدار فانت طالق فقد
علقه بهذا الشرط وقصد التطليق عند دخول الدار لا في الحال
فلم يكن السبب موجودا قبل وجود الشرط وكان عدم الحكم لعدم سببه
لا لمنع التعليق اياه قصدا يوضحه انه جعل قوله انت طالق جزاء
لدخول الدار والجزاء عند اهل اللغة يتعلق وجوده بوجود الشرط
فان من قال لغيره ان تكرمني اكرمك كان معلقا اكرامه باكرام
صاحبه اياه وكان اكرامه معدوما قبل اكرام صاحبه اياه
فكذلك ههنا لما جعل التطليق جزاء دخول الدار كان التطليق
معدوما قبل وجود الشرط فكان عدم وقوع الطلاق لعدم التطليق
لا لعدم الشرط فلا معنى لقولهم انت طالق قد صار موجودا فلا
وجه الى جعله معدوما بالتعليق ويجعل التعليق مانعا لحكمه
وهو وقوع الطلاق كشرط الخيار في البيع لانا لا نجعل قوله انت طالق
معدوما ولكن نجعل التعليق مانعا من وصوله الى المحل وذلك
مانع من انعقاده علة لان العلة الشرعية لا تصير علة قبل
وصولها الى محلها كما لا تصير علة قبل تمامها الا يرى ان شطر

البيع كما لا يكون علة لعدم تمام الركن لا يكون بيع الحر سببا
سببا ايضا لعدم اضافته الى المحل فكما لا يكون قوله انت
سببا للطلاق قبل قوله طالق فكذا اذا اضيف انت طالق
الى ميتة او بهيمة او اجنبية لا يكون سببا لعدم المحل ولما
دخل التعليق على قوله انت طالق منعه من الوصول الى
المحل كتعليق القنديل يمنع وصوله الى الارض واذا لم يتصل
بالمحل لم يصر قوله انت طالق علة فكان ينبغي ان يلغو
لما لم يتصل بالمحل كقوله لاجنبية انت طالق الا ان وصوله
الى المحل لما كان مرجوا بوجود الشرط وانحلال التعليق جعلنا
كلاما صحيحا لعارضية ان يصير سببا كشطر البيع له عارضية
ان يصير سببا له بوجود الشطر الاخر في المجلس حتى لو علقه
بشرط لا يرجى وجوده ولا يمكن الوقوف عليه لغا ايضا كما
لو قال انت طالق ان شاء الله تعالى ونظيره من الحسيات
الرمي فان نفسه ليس بقتل ولكنه يعرض ان يصير قتلا
اذا اتصل السهم بالمحل واذا حال بينه وبين الرمي ترك
منع الرمي من انعقاده علة للقتل لا انه منع القتل مع وجود
سببه فكذا التعليق بالشرط في الشرعيات وتبين بهذا ان
المعلق بالشرط يصير كالمنجز عند وجود الشرط فان الشرط
اذا وجد ارتفع التعليق فصار ذلك الكلام تنجيزا في هذه
الحالة فان قيل اذا قال العاقل لامراته ان دخلت الدار
فانت طالق ثم جن فدخلت الدار تطلق ولو نجز في هذه
الحالة لا يقع قلنا انما يصير ذلك الكلام المعلق تنجيزا عند
وجود الشرط وذلك الكلام كان صحيحا منه والتنجيز انما لا
يصح من المجنون لعدم اعتبار كلامه شرعا فاذا كان هذا
تنجيزا الكلام صحيح شرعا عمل في حقه ايضا واذا ثبت انه

للطلاق م

بمنزلة التنجيز يراعى للوقوع وجود المحل عند وجود الشرط
فالحاصل ان النظم من الحالف يوجد عند التعليق فيراعى
اهلية التكلم في ذلك الوقت والوصول الى المحل عند وجود
الشرط فيراعى وجوده في ذلك الوقت كذا في شرح الجامع لشمس
الائمة رح قوله ولهذا لو حلف لا يطلق فعلق الطلاق
بالشرط لا يحنث ما لم يوجد الشرط اي ولان المعلق لا ينعقد
سببا حالة التعليق لو حلف لا يطلق بان قال والله لا
اطلق امراتي او قال ان طلقت امراتي فعبدي حر ثم قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق لا يحنث في اليمين الاولى
قبل وجود الشرط في اليمين الثانية لان قوله انت طالق لما
لم ينعقد سببا لم يوجد شرط الحنث وهو التطليق في اليمين
الاولى وهو مذهب الشافعي رح ايضا فقد ذكر في الوجيز
والتهذيب والملخص اذا قال ان طلقتك فانت طالق ثم
قال لها ان دخلت الدار فانت طالق لم يقع شيء لانه ليس
بتطليق فيكون هذا استدلالا بما هو مجمع عليه والزاما به
على الخصم قوله وهذا بخلاف خيار الشرط في البيع لان الخيار
داخل على الحكم دون السبب ولهذا لو حلف لا يبيع فباع
بشرط الخيار يحنث اي دخول الشرط في الطلاق والعتاق
واخواتهما بخلاف شرط الخيار في البيع حيث جعل شرط الخيار
داخلا على الحكم دون السبب وهو البيع لان البيع لا يحتمل
الخطر لانه من قبيل الاثباتات وهي لا تحتمل الخطر لانه
يؤدي الى القمار الذي هو حرام وفي جعله متعلقا بالشرط
خطر تام فكان القياس ان لا يجوز البيع مع شرط الخيار
كما لا يجوز مع سائر الشروط ولهذا نهى النبي عليه السلام عن
بيع وشرط الا ان الشرع جوز ذلك ضرورة دفع الغبن فكان

التكلم

نظير اكل

نظير اكل الميتة حالة المخمصة فتقدر بقدر الضرورة وهي
تندفع بجعله داخلا على الحكم دون السبب لانه لو جعل داخلا
على السبب لتعلق حكمه ايضا ضرورة استحالة ثبوت الحكم
قبل السبب ولو جعل داخلا على الحكم لانعقد السبب في الحال
ولم يتعلق بالشرط الا ان حكمه يتاخر عنه والحكم مما يحتمل التاخر
عن السبب فكان جعله داخلا على الحكم اولى تقليلا للخطر
مع حصول المقصود وهو تدارك الغبن فاما الطلاق و
العتاق ونحوهما فيحتمل التعليق بالشرط فوجب ان يجعل
الشرط داخلا على اصل السبب اذ لو جعل داخلا على الحكم كان
تعليقا من وجه دون وجه والاصل هو الكمال في كل شيء اذ
النقصان بالعوارض وقد عدم العوارض ههنا فوجب
القول بكمال التعليق وقيل في الفرق بين شرط الخيار وسائر
التعليقات ان ثبوت الشرط في البيع بكلمة على ان اذ هي المستعملة
فيه فيقال بعتك على اني بالخيار او على انك بالخيار فهذه الكلمة
وان كانت للشرط لكن عملها على خلاف عمل كلمة التعليق
فان كل اذا قلت ازورك ان تزرني كنت متعلقا زيارتك
بزيارة صاحبك فاذا قلت ازورك على ان تزورني كنت
متعلقا زيارة بزيارة صاحبك بزيارتك ويكون زيارتك
سابقة على زيارته على هذا اجماع اهل اللغة واذا كان كذلك
لا يوجب هذه الكلمة تعليق نفس البيع بهذا الشرط بل يوجب
تعليق الخيار بالبيع وثبوته فينعقد البيع سابقا ثم
يثبت الخيار واذا ثبت الخيار امتنع اللزوم وثبوت الحكم
وهو الملك لان ذلك حكم الخيار في الشرع ولهذا اي ولان
في الشرع شرط الخيار داخل على الحكم دون السبب لو حلف
لا يبيع فباع بشرط الخيار يحنث لان البيع قد تحقق لما لم

يمنعه شرط الخيار عن الانعقاد وينبغي ان يكون هذا
بالاتفاق ايضا لان الشرط لما كان داخلا على الحكم دون
السبب في غير البيع عنده كان داخلا على الحكم في البيع بالطريق
الاولى واليه اشير في الوسيط للغزالي حيث قيل فيه
الثابت بشرط الخيار جواز العقد واستحقاق الفسخ ولا
يؤثر في تاخير الملك في قول بل يثبت الملك للمشتري والاصح
ان الملك موقوف وان كان الخيار لهما وان كان لاحدهما
فالملك لمن له الخيار واذا ثبت ان مذهبه في المسلمين
مثل مذهبنا فقد صح الفرق وتم الالزام قوله واذا ثبت
ان التعليق تصرف في السبب باعلامه الى زمان وجود
الشرط لا في احكامه صح تعليق الطلاق والعتاق بالملك
وبطل التكفير بالمال قبل الحنث واذا ثبت ان التعليق بالشرط
تصرف في السبب باعلام السبب قصدا الى زمان وجود
الشرط لا في احكام السبب قصدا كما قال الشافعي رح صح
تعليق الطلاق والعتاق بالملك لان التعليق قبل وجود
الشرط يمين ومحل الالزام باليمين الذمة وهي موجودة فاما
الملك في المحل فانما يشترط لايجاب الطلاق والعتاق وهذا
الكلام ليس بايجاب لما بينا فلا يشترط الملك في الحال الا انه
يفرض ان يصير ايجابا فان تيقنا بوجود الملك في المحل حين
يصير ايجابا بوصوله الى المحل صححنا التعليق باعتباره
وان لم يتيقن بذلك بان كان الشرط مما لا اثر له في اثبات الملك
في المحل شرطنا الملك في الحال ليصير كلامه ايجابا عند وجود
الشرط باعتبار الظاهر وهو ان ما علم ثبوته فالاصل بقاؤه
ولكن هذا الظاهر دون الملك الذي يتيقن به عند وجود الشرط
فصحة التعليق باعتبار ذلك الملك دليل على صحته باعتبار

هذا الملك

هذا الملك بالطريق الاولى وبطل التكفير بالمال قبل الحنث كالتكفير
بالصوم لان اليمين سبب الوجوب بشرط الحنث والتقدير ان
حنثت فعليك كفارة بتلك اليمين فمنع التعليق بها اليمين عن صيرورتها
سببا للكفارة في الحال ولكنها بعرضية ان تصير سببا فصحت
لما اضافها اليها فقبل ان تصير سببا بالحنث لا يتصور الاداء
كما لا يتصور قبل اليمين وكما لا يتصور تعجيل الصوم قبل الحنث
والدليل على ان اليمين ليست بسبب للكفارة في الحال ان ادنى
درجات السبب ان يكون مفضيا الى الحكم واليمين شرعت
موجبة للبر مانعة من الحنث الذي هو ضده فيستحيل ان يكون
طريقا الى الكفارة التي تثبت بالحنث الا انها لما احتملت ان تصير
سببا بعد الحنث بطريق الانقلاب اضيفت الكفارة اليها توسعا
لا انها سبب الكفارة في الحال حقيقة وهذا بخلاف تعجيل الزكوة
لان السبب وهو ملك النصاب متحقق في اول الحول الا ان وجوب
الاداء تاخر الى صيرورته حوليا ومتى تم الحول يستند هذا
الوصف الى اول الحول فيظهر ان الاداء وقع بعد تمام السبب
فاما فيما نحن فيه فالسببية تثبت مقتصرة على الحال فيكون
الاداء قبل السبب من كل وجه وبخلاف التاجيل لان الاجل لا
يمنع السبب عن الانعقاد لانه لا يمنعه عن اتصاله بمحله بل يؤخر
وجوب الاداء الى حين وجود المحل لا غير فيجوز الاداء قبل حلوله
لتحقق السبب ونفس الوجوب وبما ذكرنا تبين الفرق بين
التعليق والاضافة فان الغرض من التعليق في مثل قوله ان
دخلت الدار فانت طالق او انت حر لما كان الامتناع عن مباشرة
الشرط وعدم نزول الجزاء كما ان الغرض من اليمين بالله تعالى
حصول البر وعدم الحنث لا يجوز ان يكون المعلق مفضيا الى
الحكم قبل وجود الشرط لانه يؤدي الى خلاف موضوع التعليق

وهو اليمين

فلا يكون سببا والمقصود من الاضافة في مثل قوله انت طالق غدا
او انت حر يوم الجمعة لما كان ثبوت الحكم في ذلك الوقت وذكر
التعيين زمان الوقوع لا للمنع لا ينافي الاضافة انعقاد السبب
بل تحققه فلذلك قلنا اذا قال لله علي ان اتصدق كذا غدا
فعجله يجوز ولو قال ان فعلت كذا فعلي ان اتصدق بدرهم
فاداه قبل فعل المحلوف عليه لا يجوز لتحقق السبب في الفصل
الاول وعدمه في الثاني ولا يلزم على ما ذكر عدم جواز تمليك
المدبر مع ان التدبير تعليق العتق بالموت ولو كان التعليق
مانعا للسبب من الانعقاد لجاز تمليكه كما في العتق بغيره من
الشروط لانا نقول المانع من السببية في سائر التعليقات قائم
قبل وجود الشرط لانه يمين واليمين مانعة والمنع هو المقصود
فاما هذا التعليق فليس للمنع بل المقصود منه ثبوت الحكم وحكمه
حكم التنجيز لان الجزاء متعلق بما هو كائن لا محالة الا ان الحكم ثابت
لحق المولى فلا يمنع السبب عن الانعقاد واخذ حكم الخلافة لتضمنه
معنى الوصية على ما عرف ولان الاصل هو تاخير السببية الى زمان
وجود الشرط كما بينا الا انه لا يمكن ههنا لان زمان وجود الشرط
زمان بطلان الاهلية بالكلية فكان جعله سببا في الحال اولى الى
اشير في الهداية قوله والفرق بين المالي والبدني ساقط
لان حق الله تعالى في المالي فعل الاداء والمال آلة وانما يقصد عين
المال في حقوق العباد اي فرق الشافعي بين المالي والبدني ساقط
اي ساقط اعتباره فان وجوب الاداء بعد تمام السبب قد ينفصل
عن نفس الوجوب في البدني ايضا فان المسافر اذا صام في رمضان
جاز بالاتفاق ولان تاخير وجوب الاداء الى ما بعد الاقامة بالاجماع
لحصول الوجوب بالسبب وهذا لان الواجب لله تعالى على
العبد هو الفعل في جميع الحقوق لحصول الابتلاء وانما المال وسائط

التعليق م

البدن

الجزء السابع من تحقيق شرح حسامي

البدن آلتان يتادى بهما الواجب فكما ان الاداء في البدني المعلق
بالشرط لا يجوز قبل وجود الشرط لعدم تمام السبب فكذا في المالي
بخلاف حقوق العباد فان الواجب للعبد مال لا فعل لان المقصود
حصول ما ينتفع به العبد او يندفع به الخسران وذلك بالمال دون
الفعل والفعل يجب بطريق التبع ولهذا اذا ظفر بجنس حقه و
اخذه يتم الاستيفاء ويوخذ من التركة بدون الوصية وان
عدم الفعل وانما يجب الفعل بطريق التبع وفي الاجير المشترك
وجوب الفعل بطريق التبع والمستحق هو ما يحصل بالفعل وهو
صيرورة الثوب مخيطا او مقصورا مثلا فاما حقوق الله
فواجبة بطريق العبادة ونفس المال ليست بعبادة انما العبادة
فعل يباشره العبد بخلاف هوى النفس لابتغاء مرضات الله تع
باذنه فكان المال آلة للاداء مثل البدن من غير فرق ولهذا لا
يوخذ الواجب المالي من التركة بلا وصية لفوات المقصود وهو
الفعل ولا يقال لو كان الفعل هو المقصود لم يتاد بالنائب كالصلاة
لانا نقول المقصود هو حصول المشقة بقطع طائفة من المال
يحصل بالنائب في الانابة فعل منه فاكتفي به عند حصول المقصود
بخلاف الصلوة لان المقصود وهو اتعاب النفس بالقيام للخدمة
لا يحصل بالنائب فلم يتاد بفعله وعلى هذا الاصل جوزنا نكاح
الامة حال طول الحرة لانه تعالى اباح نكاح الامة حال عدم الطول
بقوله جل ذكره ومن لم يستطع منكم طولا الآية ولم يحرم حال
وجوده بل لم يذكره والتعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم قبل وجوده
فيجعل المحل ثابتا قبل وجود الشرط بالآيات الموجبة للحل فان قيل
لا خلاف ان الحكم المعلق بالشرط يثبت عند وجود الشرط واذا
كان الحكم ثابتا ههنا قبل وجود الشرط فكيف يتصور ثبوته
عند وجود الشرط اذ لا يجوز ان يكون الحكم الواحد ثابتا في الحال

ومتعلقا بشرط منتظر قلنا حل الوطي ليس بثابت قبل
النكاح ولكنه يتعلق بالنكاح بالآيات التي ليس فيها هذا الشرط
الزائدة ومتعلق به وبهذا الشرط في هذه الآية وانما يتحقق ما
ادعى من التضاد فيما هو موجود فاما فيما هو متعلق فلا لانه
يجوز ان يكون الحكم متعلقا بشرط وذلك الحكم متعلق بشرط آخر
قبله او بعده الا يرى ان من قال لعبده اذا جاء يوم الخميس فانت
حر ثم قال اذا جاء يوم الجمعة فانت حر كان الثاني صحيحا وان
كان المجيء يوم الجمعة بعد يوم الخميس حتى لو اخرجه عن ملكه
فجاء يوم الخميس ثم اعاده الى ملكه فجاء يوم الجمعة يعتق باعتبار
التعليق الثاني فان قيل مع هذا لا يجوز ان يكون الشيء الواحد
كمال الشرط لاثبات حكم وهو بعض الشرط لاثبات ذلك الحكم ايضا
وما قلتم يؤدي الى هذا فان عقد النكاح كمال الشرط في سائر
الآيات وهو بعض الشرط في هذه الآية اذا قلتم بان الحكم يثبت
ابتداء عند وجود هذا الشرط قلنا انما لا يجوز هذا بنص واحد
فاما بنصين فهو جائز الا يرى انه لو قال لعبده انت حر ان
اكلت ثم قال له انت حر ان اكلت وشربت صح كل واحد منهما
ويكون الاكل كمال الشرط في التعليق الاول وبعض الشرط في
التعليق الثاني حتى لو باعه فاكل في غير ملكه ثم اشتراه فشرب انه
يعتق لتمام الشرط في التعليق الثاني وهو ملكه فان قيل اي
فائدة في تعليق الجواز بهذا الشرط اذا كان يجوز بدونه قلنا
فائدته كراهة نكاح الامة حال طول الحرة فان نكاح الامة
وان جاز عندنا حال الطول لكن المستحب لمن قدر على تزوج
الحرة ان لا يتزوج الامة ويكره له ذلك اذا تزوجها او هو شرط
خرج على وفاق العادة كقوله تعالى فكاتبوهم ان علمتم فيهم
خيرا وليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم

وربائبكم

وربائبكم اللاتي في حجوركم وذلك لان الرجل لا يتزوج الامة
في العادة الا عند العجز عن نكاح الحرة ويستنكف عن ذلك
فاخرج الله تعالى هذا الكلام على وفاق العادة كذا في طريقة
الامام فخر الدين الرغزي رح قوله ومنها وفي بعض النسخ
ومن هذه الجملة ما قال الشافعي رح ان المطلق محمول على المقيد
وان كانا في حادثتين مثل كفارة القتل وسائر الكفارات لان
قيد الايمان زائدة وصف يجري مجرى الشرط فيوجب نفي الحكم
عند عدمه في المنصوص عليه وفي نظيره من الكفارات لانها
جنس واحد اي من الوجوه الفاسدة ما قال الشافعي رحمه الله
ان المطلق محمول على المقيد اي محكوم بان المراد منه ما هو المراد
من المقيد واعلم ان كل شيء من المحدثات له ماهية وحقيقة
وكل امر لا يكون المفهوم منه عين المفهوم من تلك الماهية كان
مغائرا لها سواء كان لازما لها او مفارقا عنها لان الانسان من
حيث انه انسان ليس الا الانسان فاما انه واحد او لا واحد فهما
قيدان مغائران لكونه انسانا وان كنا نعلم ان المفهوم من كونه
انسانا لا ينفك عنهما فاللفظ الدال على الحقيقة من حيث انها
هي من غير ان يكون فيه دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة هو
المطلق والدال عليها مع قيد هو المقيد كذا ذكر في المحصول وهو
معنى قول المشايخ رح المطلق هو المتعرض للذات دون الصفات
لا بالنفي ولا بالاثبات كرقبة فانها اسم يدل على البنية المملوكة
من غير تعرض لكونها مسلمة او غير مسلمة والمقيد ما دل على مدلول
المطلق مع صفة زائدة اما بالاثبات كقوله تعالى فتحرير رقبة
مؤمنة او بالنفي كقوله عز وجل انه عمل غير صالح وبما ذكرنا
ظهر الفرق بين الخاص والعام وبين المطلق والمقيد فان العام
هو اللفظ الدال على الحقيقة مع التعرض للكثرة المبهمة والخاص

هو اللفظ الدال عليها مع التعرض للوحدة والمطلق ليس بمتعرض
لما سوى الحقيقة وفرق بعضهم بين المطلق وبين النكرة
والمعرفة والعام وغيرها بان اللفظ الدال على الماهية من غير
تعرض لقيد ما هو المطلق ومع التعرض لكثرة متعينة الفاظ الجمع
والكثرة غير متعينة العام ولوحدة متعينة المعرفة ولوحدة
غير متعينة النكرة والاظهر انه لا فرق بين النكرة والمطلق في
اصطلاح الاصوليين اذ تمثيل جميع العلماء المطلق بالنكرة في كتبه
يشعر بعدم الفرق بينهما ثم ورود المطلق والمقيد على وجوه
اما ان ورودا في غير الحكم من السبب والشرط مثل قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد كذا ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين
ومثل قوله عليه السلام لا نكاح الا بشهود ولا نكاح الا بولي وشاهدي
عدل او في حكم واحد في حادثة واحدة اثباتا كما لو قيل في الظهار
اعتق رقبة ثم قيل اعتق رقبة مسلمة او نفيا كما لو قيل لا تعتق
مدبرا ثم قال لا تعتق مدبرا كافرا او في حكمين في حادثة واحدة مثل
تقييد صوم الظهار بان يكون قبل التماس واطلاق الطعام
عن ذلك او في حكمين في حادثتين كتقييد الصيام بالتتابع في
كفارة القتل واطلاق الاطعام في كفارة الظهار او في حكم واحد
في حادثتين كاطلاق الرقبة في كفارة الظهار واليمين وتقييدها
بالايمان في كفارة القتل واشير اليه بقوله وان كانا في حادثتين
فهذه ستة اقسام واتفق الاصوليون على انه لا حمل في القسم
الثالث والرابع والخامس لعدم المنافاة في الجمع بينهما وذكر بعض
اصحاب الشافعي الحمل في القسم الرابع واتفق اصحابنا واصحاب
الشافعي رح على وجوب حمل المطلق على المقيد في القسم الثاني والى
الاحتراز عن هذا القسم اشار الشيخ بقوله بعد ان يكونا حكمين
واختلفوا في القسم الاول والاخير فعند بعض اصحابنا وجميع

اصحاب

اصحاب الشافعي الحمل واجب في القسم الاول من غير حاجة الى قياس
ونحوه وعند عامة اصحابنا لا حمل فيه واتفق اصحابنا في القسم
الاخير على انه لا حمل فيه وعند اصحاب الشافعي يجب الحمل لكنهم
اختلفوا فقال بعضهم يحمل المطلق فيه على المقيد بموجب
اللغة من غير نظر الى قياس ودليل وجعلوه من باب المحذوف
الذي سبق الى الفهم معناه كقوله تعالى والذاكرين الله كثيرا
والذاكرات وقال اهل التحقيق منهم انه يحمل على المقيد بقياس
مستجمع بشرائطه وهو الصحيح عندهم استدل من اوجب الحمل
في حادثة واحدة سواء كان القيد والاطلاق في السبب والشرط
او في الحكم بان الحادثة اذا كانت واحدة كان الاطلاق في شيء واحد والتقييد
انما لم يكونا في حكمين والشيء الواحد لا يجوز ان يكون مطلقا و
مقيدا للتنافي فلا بد من ان يجعل احدهما اصلا ويبنى الاخر
عليه والمطلق ساكت عن القيد لا دليل عليه ولا ينفيه والمقيد
ناطق به يوجب الجواز عند وجوده وينفيه عند عدمه فكان
اولى بان يجعل اصلا ويبنى المطلق عليه ولان المطلق محتمل او
مجمل والمقيد مفسر فيحتمل المحتمل عليه ويجعل المقيد بيانا له فيحمل
على ما هو المختار لا نسخا فيثبت الحكم بهما مقيدا وحاصل هذا
الدليل راجع الى ان المفهوم حجة لان المطلق لو لم يحمل على
المقيد لم يكن في المقيد فائدة وادى الى الغاء صفة القيد
لان العمل بالمطلق كان جائزا قبل ورود المقيد فعند وروده
لو جاز العمل بالمطلق كما جاز بالمقيد لم يكن في المقيد فائدة
واستدل من اوجب الحمل في حكم واحد في حادثتين من غير
حاجة الى قياس بان اهل البلاغة يتركون التقييد في موضع
اكتفاء بذكره في موضع آخر كقوله تعالى والحافظين فروجهم
والحافظات والذاكرين الله كثيرا والذاكرات اي والحافظاتها

اي راضون

والذاكرات كثيرا وكقول الشاعر نحن بما عندنا وانت بما
عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون
وهذا الكلام ساقط لان الاصل في كل كلام حمله على ظاهره الا
ان يمنع عنه مانع واذا كان كذلك لا يجوز ترك ظاهر الاطلاق
الى التقييد من غير ضرورة ودليل بمجرد الظن والشهي كما لا
يجوز عكسه وثبوت المقيد في الحافظات والذاكرات
والشعر المتعطف وعدم الاستقلال واما من جوز الحمل بالقياس
كما اشير اليه في الكتاب بقوله وفي نظيره من الكفارات لانها
جنس واحد فقد بنى كلامه ايضا على ان المفهوم حجة قائلا
بان التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط وانه يوجب
عدم الحكم عند عدمه كما انه يوجب الوجود عند الوجود على ما
بينا فلما كان النفي حكم النص المقيد كالاثبات يتعدى الى نظير
المنصوص عليه بعلة جامعة كما اذا كان النفي منصوصا عليه فكما
يتعدى الاثبات والرقبة في كفارة القتل مقيدة بوصف الايمان
فاوجب هذا الوصف عدم الجواز عند عدمه فيتعدى هذا الحكم
الى نظائرها من الكفارات لانها جنس واحد كما تعدى حكم
تقييد الايدي بالمرافق في الوضوء الى نظيره وهو التيمم لانهما
واحد منها طهارة ولا يقال هذا تعدية الى ما فيه نص بل ابطال لانا
نقول قد بينا ان المطلق ساكت عن القيد غير متعرض له بالنفي
ولا بالاثبات فصار المحل في حق الوصف خاليا عن النص فيجوز
تعدية حكم الوصف اليه بالقياس ولهذا لم يجوز حمل المقيد على
المطلق لان المقيد ناطق وفي حمله على المطلق الذي هو ساكت
بالقياس وبدونه ابطال القيد المنطوق به فلا يجوز وانما لم يثبت
طعام كفارة اليمين في كفارة القتل ولا زيادة صوم كفارة الظهار
وطعامها في صوم كفارة اليمين وطعامها بطريق الحمل مع ان

اي نفي الحكم عند انتفاء القيد

الكل

الكل جنس واحد لان التفاوت بين هذه الاشياء ثابت بالاسم
العلم وهو اسم الشهرين وثلثة ايام وستين مسكينا وعشرة
مساكين ونحوها وذلك يوجب الوجود عند الوجود ولا يوجب
العدم عند العدم واذا لم يثبت العدم به في المحل المنصوص لا يمكن
تعديته الى غيره لان تعدية المعدوم محال قوله وعندنا لا
يحمل المطلق على المقيد وان كانا في حادثة واحدة بعد ان يكونا
حكمين لامكان العمل بهما وقال ابو حنيفة ومحمد رح فيمن قرب
التي ظاهر منها في خلال الصوم وعندنا لا يحمل المطلق على المقيد
يعني اذا ورد في الحكم بدليل انه ذكر ورود ما في السبب بعد هذا
وقوله وان كانا في حادثة واحدة يشير الى انهما ان كانا في حادثتين
لا يحمل المطلق على المقيد بالطريق الاولى وقوله بعد ان يكونا حكمين
اي بعد ان يكون المطلق والمقيد وردا في حكمين او بعد ان يكون
الثابت بالمطلق والمقيد حكمين يشير الى انهما ان كانا في حكم واحد
لا يتفق الحمل وقد عرفت انهما اذا كانا في حكم واحد في حادثتين
لا يجوز الحمل فكان هذا احترازا عن اجتماعهما في حكم واحد في حادثة
واحدة لا في حادثتين فيكون معنى هذا الكلام لا يحمل المطلق على المقيد
في حادثتين اصلا لا في حكمين ولا في حكم واحد ولا يحمل ايضا في حادثة
واحدة اذا كانا في حكمين فاما في حكم واحد فيحمل وذلك لان الاطلاق
امر مقصود كالتقييد فان الاطلاق ينبئ عن توسعة الامر و
تسهيله على المخاطب كالتقييد ينبئ عن التضييق والتشديد
فعند امكان العمل بهما لا يجوز ابطال الاطلاق بالتقييد كما لا يجوز
عكسه ففي الحادثتين يمكن العمل بكل واحد منهما اذ يجوز ان يكون
التوسعة هو المقصود للشارع في حكم حادثة والتضييق هو
المقصود في مثل ذلك الحكم في حادثة اخرى كما في اعتاق الرقبة في
كفارة القتل واليمين وكذا يجوز ان يكون التشديد مقصودا له

في حكم حادثة والتسهيل مقصود له في حكم آخر في تلك الحادثة
كالصوم والاطعام في كفارة الظهار فلا يجوز ابطال احدهما بالآخر
ولا وجه الى اثبات القيد بالقياس ايضا لاستلزامه ابطال النص
المطلق والقياس المؤدي الى ابطال النص باطل فاما اذا كانا في حكم
واحد في حادثة واحدة فلا يمكن الجمع بينهما لان الاطلاق والتقييد
متنافيان فلا يتصور ان يكون الحكم الواحد في حادثة واحدة في
حالة واحدة مقيدا بقيد وغير مقيد به فيجب الحمل ضرورة ولا
يجوز حمل المقيد على المطلق بالاجماع فيجب حمل المطلق على المقيد لا
محالة فلذلك حملنا الصيام المطلق عن التتابع في قوله تعالى فصيام
ثلثة ايام على المقيد به في قراءة ابن مسعود فصيام ثلثة ايام متتابعات
لان قراءته لما اشتهرت حتى جازت الزيادة بها على الكتاب اجتمع
المطلق والمقيد في حكم واحد في حادثة واحدة والصوم الواحد
لا يتصور ان يجب متتابعا وغير متتابع في حالة واحدة فوجب
حمل المطلق على المقيد ضرورة ولو لم يحمل لزم ايضا ان يجب عليه
صوم ستة ايام ثلثة متتابعة بالنص المقيد وثلثة مطلقة عن
التتابع بالنص المطلق وهو خلاف الاجماع والنص فوجب الحمل
لا محالة والدليل على ان العمل بالاطلاق فرض واجب قوله تعالى ولا
تسألوا عن اشياء ان تبد لكم تسؤكم نهى عن السؤال عن المسكوت
عنه والوصف في المطلق مسكوت عنه فكان في الرجوع الى المقيد
ليعرف حكم المطلق مع امكان العمل به اقدام على هذا المنهي عنه فلا
يجوز واما قوله التقييد بالوصف بمنزلة التعليق بالشرط فغير
مسلم على الاطلاق كما بينا ولئن سلم فالمقيد لا يوجب النفي عند
عدم القيد كالتعليق لا يوجب النفي عند عدم الشرط بل المقيد
اوجب الحكم في محله ابتداء من غير تعرض له بالنفي عند العدم لان
الاثبات لا يوجب النفي عبارة ولا اشارة وهو ظاهر ولا دلالة لان

النفي

النفي ضد الاثبات فلا يثبت بالدلالة ضد موجب النص ولا
مقتضاه لان الحكم في محل بوصف مستغن عن النفي عند عدم الوصف
فانه لو صرح بالجواز عند عدم الوصف لا يختل الكلام شرعا ولا
عرفا فكان الاحتجاج بالمقيد لاثبات القيد في المطلق باعتبار ان
التقييد يوجب العدم عند العدم احتجاجا بلا دليل لان السكوت
عدم والعدم ليس بدليل واما عدم جواز المطلق عند عدم الوصف
لكونه غير مشروع على ما كان قبل ورود المقيد لا لان المقيد نفاه
فان الرقبة الكافرة انما لم تجز في كفارة القتل لانها لم تشرع كفارة
لا لما لم يجز تحرير النصف وذبح الشاة لان المقيد نفى جوازه اذ الكفارة
نفسها وقدرها لا تعرف الا شرعا ولا يحتاج الى الشرع لانعدام كفارة
اذ في التقويم ثم تبين الشيخ مثالا لبقاء المطلق على اطلاقه والمقيد
على تقييده في حادثة واحدة بعد ان يكونا حكمين فقال ابو حنيفة
ومحمد رح فيمن قرب الى ظاهر منها في خلال الصوم ليلا عامدا
ونهارا ناسيا اي للصوم انه يستانف الصوم وقال ابو يوسف
والشافعي رح لا يستانف لان التقديم على المسيس شرط في الصوم
لقوله تعالى فصيام شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا وقد
فاته تقديم الكل عليه ولكنه لو اتم ما بقي عليه من الصيام وقع
البعض قبل المسيس والبعض بعده ولو استانف وقع الكل
بعد المسيس فكان الاتمام اولى لكونه اقرب الى الامتثال لهما انه
قد يثبت بمقتضى النص ان الاخلاء عن المسيس شرط في الصوم كما
ثبت بصريحه ان التقديم عليه شرط لان الاخلاء من ضرورة التقديم
اذ لا يتصور التقديم بدونه والثابت بضرورة النص كالمنصوص
فكان الواجب عليه شيئين عجز عن احدهما وهو التقديم على المسيس
وقدر على الآخر وهو الاخلاء عنه فيجب عليه حفظ ما قدر عليه و
ذلك بالاستيناف ولو لم يستانف لفاته الامران جميعا التقديم

والاخلال ولا اعتبار لتقديم البعض على المسيس لان المامور به
تقديم الكل لا تقديم البعض فان قيل الخلو عن المسيس ثبت
ضمنا لاشتراط القبلية والقبلية سقط اعتبارها في هذه المسئلة
فسقط ما في ضمنها قلنا لم يسقط اعتبارها في هذه المسئلة فان
الحكم لا يتبدل بمعصية العبد بل الكفارة بعد ما جامعها مشروطة
بشروطها الا انه لا يوخذ بفعل عجز عن اقامته كما لا توخذ المراة
بالتتابع ايام الحيض في صوم شهرين متتابعين لا لسقوط شرط
التتابع بل لعجزها عن الاقامة مع قيام الخطاب به حتى لزمها اقامة
التتابع كسائر الوجوه التي تقدر عليها ولما كان شرط القبلية قائما في
ما في ضمنه من الخلو والسقوط كان للعجز فسقط ما عجز عنه
دون ما قدر عليه كالمراة في اقامة شرط التتابع كذا في الاسرار قوله
ليلا عامدا ليس بقيد لكونها نهارا ناسيا لان العمد والنسيان
في الليل سواء وقد نص عليه في شرح الطحاوي فقيل ولو جامعها بالليل
ناسيا او عامدا وقوله او نهارا ناسيا احترازا عن العمد فانه اذا
جامعها بالنهار عامدا افسد صومه وانقطع التتابع فيجب عليه
الاستيناف بالاتفاق لانقطاع التتابع ولو قربها في خلال الاطعام
لم يستانف بالاتفاق لان الاخلال عن المسيس انما ثبت شرطا
ضرورة وجوب التقديم وذلك اي التقديم منصوص عليه في الاعتاق
والصيام لقوله جل ذكره فتحرير رقبة من قبل ان يتماسا فصيام
شهرين متتابعين من قبل ان يتماسا دون الاطعام حيث لم يذكر
فيه الا قوله تعالى فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ولم يجر
اشتراط التقديم فيه حملا له على الصيام او الاعتاق لان الحكمين مختلفان
فلا يلزم من تقييد نص احدهما ابطال الاطلاق نص آخر بل يجري
كل واحد منهما على سننه ولما لم يشترط التقديم على المسيس في
بوجه لم يشترط الاخلاء عنه فلا يلزم الاستيناف فان قيل قد ذكر

نوادر
انه يستانف ولو قربها في خلال الاطعام لم يستانف لان شرط الاخلاء عن المسيس ضرورة شرط التقديم على المسيس وذلك منصوص عليه في الاعتاق والصيام دون الاطعام

في ظهار

في ظهار المبسوط وغيره ان كفارة المظاهرة لو كانت بالاطعام ليس
له ان يجامعها قبل التكفير وذلك يدل على اشتراط التقديم فيه
ولا وجه له سوى الحمل قلنا لم يشترط ذلك لمعنى في الاطعام بل لمعنى اخر
وهو احتمال ان يقدر على الاعتاق والصيام قبل الاطعام فينتقل
الكفارة اليه فلو وطئها لوقع التكفير بالاعتاق او الصيام بعد التماس او وهو ممنوع بالنص
وذلك حرام قوله وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب
يجري كل واحد منهما على سننه كما قلنا في صدقة الفطر انه
يجب اداؤها عن العبد الكافر بالنص المطلق باسم العبد
وعن العبد المسلم بالنص المقيد بالاسلام لانه لا مزاحمة في
الاسباب فوجب الجمع وكذلك اذا دخل الاطلاق والقيد في السبب
اي ومثل دخول الاطلاق والقيد في الحكم دخولهما في السبب في ان
يجري كل واحد منهما على سننه ولا يحمل المطلق منهما على المقيد كما قلنا
في صدقة الفطر انه يجب اداؤها عن العبد الكافر اي بسببه بالنص
المطلق وهو قوله عليه السلام ادوا عن كل حر وعبد كذا وعن العبد
المسلم اي بسببه بالنص المقيد بالاسلام وهو قوله عليه السلام
ادوا عن كل حر وعبد من المسلمين كذا ولا يحمل المطلق منهما على المقيد
لانه لا مزاحمة اي لا مدافعة في الاسباب اذ يجوز ان يكون لشيء
واحد اسباب متعددة شرعا وحسا كالملك والموت فوجب الجمع
بين النصين والعمل بكل واحد منهما من غير حمل كما وجب الجمع
في حكمين في حادثة واحدة وفي حكم واحد في حادثتين فان قيل اذا
لم يحمل المطلق على المقيد ههنا ادى الى الغاء المقيد فان حكمه
يفهم من المطلق فان حكم العبد المسلم يستفاد من اطلاق
اسم العبد كما يستفاد حكم العبد الكافر واذا كان كذلك لم يبق
ذكر المقيد فائدة قلنا ليس كذلك فان قيل ورود المقيد
يعمل به من حيث انه مطلق وبعد ورود يعمل به من حيث انه

مطلق وبعد وروده يعمل به من حيث انه مقيد وفيه فائدة وهو
ان يكون النص المقيد دليلا على ان مفهومه اولى بالسببية وان
شرعه اهم للشارع حيث جعله سببا بالنص المطلق ضمنا ثم
بالنص المقيد قصدا فاذا امكن العمل بهما واحتمال الفائدة قائم لا
يجعل النصان نصا واحدا بالحمل على انه لو لم يكن فيه فائدة مجددة
لا يجوز ابطال صفة الاطلاق لطلب فائدة المقيد عند امكان الجمع
ويجعل سببية مفهوم المطلق ثابتة بالنص المطلق وسببية مفهوم
المقيد ثابتة بالمقيد والمطلق جميعا وليس بمستبعد في الشرع اثبات
شيء بالنصين وبنصوص كالصلوة والزكوة وغيرهما وكذا اذا دخل
القيد والاطلاق في الشرط كما في نصي شهود النكاح كما قلنا لا يحمل المطلق
على المقيد ايضا حتى انعقد النكاح بشهادة فاسقين كما ينعقد
بشهادة عدلين لامكان العمل بهما اذ يجوز ان يكون كل واحد
منهما شرطا على معنى انه ينعقد بايهما وجد ولا ينعقد عند عدمهما
ويكون فائدة المقيد الاستحباب والفضل حتى كان استحضار
عدلين للنكاح اولى من استحضار فاسقين واما اشتراط
العدالة في عامة الشهادات فليس بطريق حمل المطلق وهو
قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم واشهدوا اذا
تبايعتم على المقيد وهو قوله تعالى واشهدوا ذوي عدل منكم
بل لوجوب التوقف في حكم خبر الفاسق الثابت بقوله عز وجل
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وكذا اشتراط السوم في
نصب الزكوات ليس بطريق حمل النص المطلق عن السوم
مثل قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة على المقيد به وهو
قوله عليه السلام في خمس من الابل السائمة شاة بل بنص يبني
الزكوة في غير السائمة وهو قوله عليه السلام ليس في العوامل
والحوامل ولا في البقر المثيرة صدقة وكذا اشتراط تبليغ هدي

عاجزا عن الصلوة والسلام
لا نكاح الا بشهود قوله عليه الصلوة والسلام لا نكاح الا بولي وشاهدي عدل

ولا في العلوفة

المتعة

المتعة والقران الى الحرم لم يثبت بحمل النص المطلق عن
التبليغ وهو قوله تعالى فمن تمتع بالعمرة الى الحج فما استيسر
من الهدي على المقيد به وهو قوله تعالى في جزاء الصيد هديا
بالغ الكعبة بل بعبارة قوله تعالى ثم محلها الى البيت العتيق و
باشارة اسم الهدي فانه اسم لما يهدى وينقل الى مكان و
لا مكان وجب النقل ولا هدايا اليه سوى الحرم قوله وهو
نظير ما سبق ان التعليق بالشرط لا يوجب نفي الحكم عند
عدمه فصار الحكم الواحد معلقا ومرسلا لان الارسال
والتعليق يتنافيان وجودا فاما قبل وجوده فهو معلق
بالشرط اي معدوم يتعلق وجوده بالشرط ومرسل عن الشرط
اي محتمل للوجود قبله والعدم الاصلي كان محتملا للوجود
ولم يتبدل الى العدم فصار محتملا للوجود بطريقين وهو
نظير ما سبق ادرج الشيخ في هذا الكلام جواب سؤال يرد على
مسئلة التعليق بالشرط ولم يذكر هناك وهو ان يقال لما
علق الحكم بالشرط لا يتصور ان يجعل ثابتا قبل وجوده فان
حل الامة لما علق بشرط عدم الطول لا يمكن ان يجعل الحل بذلك
بعينه ثابتا قبل وجود الشرط لان الشيء الواحد لما يجوز
ان يكون منجزا ومعلقا كالقندل اذا علق لا يبقى موضوعا
في المكان فقال وهو اي العمل بالمطلق والمقيد الواردين
في السبب وعدم عمل احدهما على الاخر نظير ما سبق ان
التعليق الشيء بالشرط لما لم يوجب النفي عند عدمه جاز
ان يكون الحكم الواحد قبل وجوده معلقا بالشرط ومرسلا
اي مطلقا عنه لان الارسال والتعليق يتنافيان وجودا
يعني وجود الحكم يمتنع ان يثبت بالارسال والتعليق
جميعا كالملك يمتنع ان يثبت بالبيع والهبة جميعا لكنه

قبل ثبوته يحتمل ان يثبت بالبيع والهبة وغيرهما على
سبيل البدل فكذا ما علق بالشرط قبل وجوده يجوز ان
يكون معلقا اى معدوما يتعلق وجوده بالشرط ومرسلا
عن الشرط اى محتملا للوجود قبل الشرط بسبب اخر
كالطلقات الثلث المعلقة بالشرط يحتمل ان يتحقق
وجودها عند وجود الشرط ويحتمل ان يوجد وجود
الشرط بالتنجيز وكذا العتق المعلق وذلك لان العدم
الاصلى قبل التعليق كان محتملا للوجود بالارسال والتعليق
وبعد التعليق لم يتبدل العلم لما بينا انه لا يؤثر فى المنع
فيبقى محتملا للوجود بالطريقين كما كان واذا ثبت هذا فى
الارسال والتعليق ثبت فى الاطلاق والتقييد لان الحكم
الواحد قبل وجوده يجوز ان يثبت بسبب مقيد و
يحتمل ان يثبت بسبب مطلق على سبيل البدل وان
امتنع ثبوته بهما جميعا فلذلك وجب الجمع ولم يجز الحمل
قوله ومنها ما قال بعضهم ان العام يخص بسببه
وعندنا انما يخص بالسبب اذا لم يكن مستقلا بنفسه
كقوله نعم وبلى ومنها اى ومن الوجوه الفاسدة ما
قال بعضهم الى اخره العام اذا ورد بناء على سبب خاص
يجرى على عمومه عند عامة العلماء سواء كان السبب
سؤال سائل على التفصيل الذى ذكره او وقوع حادثة
ومعنى الورود على سبب صدوره عند امر دعا الى ذكره
ومعنى الاختصاص بالسبب اقتصاره عليه وعدم
تعديته عنه حتى كان الحكم ثابتا فى حق غير السائل وصاحب
الحادثة بنص اخر او بدلالة او بقياس وقال مالك و
الشافعى رح يختص بسببه وهو اختيار المزنى والقفا

وابى بكر الدقاق وابى ثور وذهب بعض العلماء منهم
ابو الفرج من اصحاب الحديث الى ان السبب ان كان سؤال
سائل يختص به وان كان وقوع حادثة لا يختص به
واحتج من قال بالتخصيص مطلقا بان السبب لما كان
هو الذى اثار الحكم لانه لم يكن موجودا قبله تعلق به
تعلق المعلول بالعلة فيختص به وبانه لو كان عاما لم
يكن فى نقل السبب فائدة اذ لا فائدة له الا اقتصار
الخطاب عليه وقد اتفقوا على نقله وبانه لو كان عاما لجاز
تخصيص السبب واخراجه عن العموم بالاجتهاد كما
يجوز تخصيص غيره به لان نسبة العموم الى جميع الصور
الداخلة تحته متساوية وبان من شرط الجواب ان يكون
مطابقا للسؤال وانما يكون مطابقا بالمساواة واذا
اجرينا على عمومه لم يبق مطابقا بل يصير ابتداء كلام
واحتج من فرق بين وروده بناء على وقوع حادثة
وبين وروده بناء على سؤال سائل بان الشارع اذا
ابتدأ بيان الحكم فى حادثة قبل ان يسأل عنه فالظاهر
انه اراد مقتضى اللفظ اذ لا مانع منه وليس كذلك اذا
سئل عنه لان الظاهر انه لم يورد الكلام ابتداء وانما
اورد ليكون جوابا عن السؤال وكونه جوابا عنه يقتضى
قصره عليه وحجة العامة ان الاعتبار للفظ فى كلام
الشارع لان التمسك به دون السبب واللفظ يقتضى
العموم باطلاقه فيجب اجراؤه على عمومه اذا لم يمنع عنه مانع
والسبب لا يصلح مانعا لانه لا ينافى عمومه والمانع هو
المنافى يبينه انه لو كان مانعا لكان تصريح الشارع
باجرائه على العموم اثبات العموم مع انتفاء العموم وهو

فاسدا وابطال الدليل المخصص وهو خلاف الاصل يؤيد
ما ذكرنا اجماع الصحابة والتابعين رض على اجراء النصوص
الواردة المقيدة باسباب على عمومها فان اية الظهار
نزلت في خولة امراة اوس بن الصامت واية اللعان نزلت
في هلال بن امية حين قذف امراته بشريك بن سحماء
او في عويمر العجلاني واية القذف نزلت في قذفة عايشة رض
واية السرقة في سرقة رداء صفوان او سرقة المجن وقوله
عليه السلام ايما اهاب دبغ فقد طهر في شاة ميمونة ولم
يخصوا هذه العمومات بهذه الاسباب فعرفنا ان العام لا يختص
بسبب الورود اما قولهم السبب مثير للحكم فصار كالمعلول
مع العلة فنقول ليس الكلام في مثل هذا السبب حتى لو كان السبب
المنقول هو المؤثر كان الحكم متعلقا به ايضا وقولهم ان من شرط
الجواب ان يكون مطابقا للسؤال قلنا ان اردتم باشتراط
المطابقة بان يكون الجواب مساويا للسؤال فهو ممنوع عادة
وشريعة اما عادة فلان المجيب قد يزيد على قدر الجواب من غير
انكار يرد عليه واما شريعة فلانه تعالى لما سال موسى عم عما
في يمينه بقوله عز اسمه وما تلك بيمينك يا موسى زاد موسى عم
على قدر الجواب فقال هي عصاي اتوكا عليها واهش بها على غنمي
ولي فيها ماارب اخرى والنبي عليه السلام لما سئل عن التوضي بماء
البحر قال هو الطهور ماؤه والحل ميتته فاجاب وزاد وان اردتم
باشتراطها الكشف عن السؤال وبيان حكمه فلا نسلم عدم المطابقة
لانه طابق وزاد ولا يقال الاولى ترك الزيادة في الجواب رعاية
للتناسب بينهما لانا نقول ان فائدة الاحكام الشرعية اولى من
رعاية الاحكام اللفظية وقولهم كان عاما لجاز تخصيص السبب
بالاجتهاد قلنا انما لا يجوز لانه داخل في الخطاب قطعا اذ الكلام

آية الظهار نزلت
واية اللعان والقذف

سحماء

البحر

افادة

المطلق

فانه

في انه بيان له ولغيره ام بيان له خاصة فانه لا يجوز ان يسال
عن شيء فيجيب عن غيره ولكن يجوز ان يجيب عنه وعن غيره
وقولهم لو كان عاما لم يكن في نقل السبب فائدة قلنا فائدته
معرفة اسباب التنزيل والعبر والقصص واتساع علم الشريعة
وايضا امتناع اخراج السبب بحكم التخصيص بالاجتهاد ثم الشيخ رح
لما بين ان العام يختص بالسبب عند البعض ولم يبين ان
المراد به سبب الورود ام سبب الوجوب وان المراد لو كان سبب
الورود اريد به السبب الخاص او العام ولا بد من تفصيل ذلك
ليتبين محل النزاع شرع في بيان ما يختص بالسبب وما لا يختص
به سواء كان سبب ورود او سبب وجوب وسواء كان اللفظ
عاما او خاصا وبين ذلك في اقسام اربعة فقال وعندنا انما
يختص بالسبب ما لا يستقل بنفسه وهذا هو القسم الاول منها
اي لا يستقل بنفسه بافهام المعنى بدون ما تقدم من السبب لانه
لما لم يستقل بنفسه اي لم يفد ما لم يرتبط بما قبله من السبب صار
كبعض الكلام من جملة فلا يمكن فصله للعمل به كقوله نعم وبلى
فان كل واحد منهما غير مستقل بنفسه وكل واحد من حروف
التصديق فلم يكن بد من تعلقه بما قبله ثم موجب نعم تصديق
ما قبله من كلام منفي او مثبت استفهاما كان او خبرا كما اذا قيل
لك قام زيد او قام زيد او لم يقم زيد او لم يقم زيد فقلت نعم
كان تصديقا لما قبله وتحقيقا لما بعد الهمزة وموجب بلى الجاب ما
بعد النفي استفهاما كان او خبرا فاذا قيل لم يقم زيد او لم يقم زيد
فقلت بلى كان معناه قد قام فاذا قال الرجل لاخر اليس لي عليك
الف درهم فقال بلى ينبغي ان يكون اقرارا لانه لما كان تصديقا
لما بعد النفي كان معناه لك علي الف درهم ولو قال نعم ينبغي ان لا
يكون اقرارا لانه في الاستفهام تصديق لما بعد الهمزة فكان معناه

ليس لك علي الف درهم ولهذا قالوا لو قيل في جواب قوله الم
الست بربكم نعم مكان بلى لكان كفرا اذ يصير معناه حينئذ
لست ربنا وهو كفر ولو قال اكان لي عليك كذا فقال نعم يكون
اقرارا لما ذكرنا ولو قال بلى ينبغي ان لا يكون اقرارا لانه لا يستعمل
الا في النفي هذا بحسب اللغة اما بحسب العرف لا فرق بين نعم وبلى
في جنس هذه المسائل ويكون الكل اقرارا حتى الزمه القاضي المال
في المسئلتين في الوجهين تغليبا للعرف على اللغة اليه اشير في المنتقى
وهكذا في شرح المقدمة لابن الحاجب قوله او خرج مخرج الجزاء
كقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد وهو
القسم الثاني منها فان الكلام لما جعل جزاء لما تقدمه كان المتقدم
سبب وجوبه فيتعلق به لان الحكم يتعلق بعلته ضرورة تعلق الاثر
بلا مؤثر كقول الراوي سها رسول الله صلى الله عليه السلام فسجد
فانه لما خرج مخرج الجزاء للسهو بدلالة الفاء تعلق به وان كان
مستقلا بنفسه فكان السهو سبب وجوبه كالزنا لوجوب الجلد
في قوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا والسرقة للقطع في قوله
والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما جزاء ولو لم يتعلق به
لم يبق لذكر السهو في الكلمة الفاء فائدة فكان معناه فسجد للسهو
حكما له وهكذا قوله زنى ماعز فرجم قوله او خرج مخرج الجواب
كالمدعو الى الغداء يقول والله لا اتغدى وهو القسم الثالث
من الاقسام الاربعة فان الكلام المستقل لما خرج مخرج الجواب
لما تقدمه غير زائد على قدر الجواب تقيد بما سبق وصار ما
ذكر في السؤال كالمعاد في الجواب لانه بناء عليه ولكنه يحتمل الابتداء
لاستقلاله فاذا نواه يصدق ديانة وقضاء كالمدعو الى الغداء
بان قال له آخر تغد معي فقال والله لا اتغدى او قال ان تغديت
فعبدي حر انصرف الى ذلك الغداء حتى لو تغدى في ذلك اليوم

في منزله

في منزله او تغدى معه في يوم اخر لم يحنث خلافا لزفر لانه
اخرج الكلام مخرج الجواب ردا عليه وهو انما دعاه الى ذلك
الغداء فتقيد به ويصير كانه قال ان تغديت الغداء الذي دعوتني
اليه فكذا وهذا كالشراء بالدراهم ينصرف الى نقد البلد بدلالة
الحال وكذا اذا قيل له انك تغتسل الليلة في هذه الدار عن جنابة
فقال ان اغتسلت فعبدي حر فان يمينه يختص بالاغتسال
المذكور لان كلامه خرج جوابا للكلام الاول من غير زيادة قوله
واما اذا زاد على قدر الجواب فقال والله لا اتغدى اليوم وهو
موضع الخلاف فعندنا يصير مبتدءا احترازا عن الفاء الزيادة
واما اذا زاد على قدر الجواب وهو القسم الرابع من الاقسام الاربعة
بان قال والله لا اتغدى اليوم او قال ان تغديت اليوم فعبدي
حر او قال في مسئلة الاغتسال ان اغتسلت الليلة او في هذه الدار
فكذا فهو من صور الخلاف فعندهم يتقيد بالغداء المدعو وبالاغتسال
المذكور كما اذا لم يزد وعندنا يصير مبتدءا ولا يتعلق بالكلام الاول
حتى لو تغدى اليوم في منزله او في موضع اخر او اغتسل من غير
الجنابة يحنث لانا لو جعلناه متعلقا به كان فيه اعتبار الحال
والفاء للزيادة ولو جعلناه مبتدءا كان على عكسه فكان اولى لان
العمل بالكلام لا بالحال لانه ظاهر والحال امر مبطن فيكون الكلام
صريحا في افادة العموم والحال دالة في اختصاصه بالسبب ولا
عبرة لها مع الصريح فلذلك رجحنا اللفظ وجعلناه ابتداء وما
ذهب اليه المخالف من حمله على الجواب باعتبار الحال عمل بالمسكوت
وترك العمل بالدليل فان عني به الجواب صدق فيما بينه وبين الله
تعالى لانه مع الزيادة يحتمل الجواب فانه قد يزاد على الجواب للتاكيد
كما مر ولا يصدقه القاضي لانه خلاف الظاهر وفيه تخفيف عليه
وذكر في بعض الشروح ان العموم في الاقسام الاربعة ثابت لان

دالة

قوله نعم وبلى عام لابهامه من حيث انه يصلح جوابا لانواع من
الكلام فعند ذكر السبب يتعلق به وكذلك قوله فسجد يحتمل
وقوعه التلاوة او القضاء المتروكة او الشرع زيادة في الصلوة
او للسهو فيما نقل السبب معه تخصص به وعموم القسمين الاخيرين
ظاهر لان المصدر الذي دل عليه الكلام نكرة واقعة في موضع النفي
لان الشرط في معنى النفي فتعم ولكنه لا يخلو عن تحمل وتكلف وما
ذكرناه اولا اظهر واوفق لعامة الكتب فان قيل ما الفرق لابي يوسف
بين مسئلة الغدار والاغتسال وبين قوله كل امراة لي فهي طالق في
جواب ما لو قالت له انك تزوجت علي حيث يتخصص هذا العام عنده
بهذا السبب حتى لم تطلق هذه المراة عنده مع ان فيه زيادة على
قدر الجواب قلنا ليس هذا من قبيل تخصيص العام بسبب الورود
بل هو من قبيل التخصيص بالغرض وهو قسم آخر نص عليه في مختصر
التقويم والدليل عليه ان في التخصيص بالسبب دخل السبب في العموم
بلا اختلاف والكلام فيما وراءه وههنا السبب خارج عنه فكان قسما
اخر ثم النظر في الكلام الى مقصود المتكلم ويجوز ان يكون مقصوده
هناك اثبات حكم السبب وغيره بطريق العموم واللفظ يدل عليه
فيجب العمل به وههنا غرضه ارضاؤها وذلك يحصل بتطليق غيرها
لا بتطليقها فلا يثبت العموم بل يتخصص بغرضه ولهذا دخل هي في
الايجاب لكن ابا حنيفة ومحمدا رح يقولان كما احتمل ان يكون غرضه
ارضاءها احتمل ان يكون اسخاطها وزجرها لجراتها عليه بهذا
الاعتراض فلا يجوز ترك العمل باللفظ بهذا المحتمل قوله ومنها ما
قال بعضهم ان القران في النظم يوجب القران في الحكم مثل قول بعضهم
في قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ان القران يوجب ان
لا تجب الزكوة على الصبي والمجنون قالوا لان العطف يقتضي
المشاركة واعتبروا بالجملة الناقصة اذا عطفت على الكاملة

وهذا

وهذا فاسد لان الشركة انما وجبت في الجملة الناقصة
لافتقارها الى ما يتم به فاذا تم بنفسه لم تجب الشركة لانه
غني يفتقر اليه ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته ان دخلت
الدار فانت طالق وعبدي حر ان العتق يتعلق بالشرط
لانه في حق التعليق قاصر فصل في الامر ومنها
اي ومن الوجوه الفاسدة ما قال بعض اهل النظر من لا سلف له
ان القران في النظم اي الجمع بين الكلامين بحرف الواو يوجب
القران بينهما في الحكم خلافا للعامة وصورته ان حرف الواو
متى دخل بين جملتين تامتين فالجملة المعطوفة تشارك المعطوف
عليها في الحكم المتعلق بها عندهم حتى قالوا ان قران الجملتين في
قوله تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة يوجب سقوط الزكوة عن
الصبي كسقوط الصلوة عنه تحقيقا للمساواة في الحكم واجمعوا ان
المعطوف اذا كان ناقصا يشارك الجملة المعطوف عليها في الخبر والحكم
جميعا تمسكوا في ذلك بان الواو للعطف في اللغة ولهذا يسمى واو
العطف وموجب العطف الاشتراك وانه يقتضي التسوية ولهذا
اذا كان المعطوف متبرئا عن الخبر فانه يشارك الكلام الاول في
حكمه وخبره فيجب القول بالشركة في الحكم اذا كانا كلامين تامين
وهو معنى قوله واعتبروا اي قاسوا بالجملة الناقصة والدليل
عليه ان القران في كلام الناس يوجب الاشتراك فان قوله ان دخلت
فانت طالق وعبدي حر يوجب تعليق الطلاق والحرية جميعا بالشرط
وان كان كل واحد من الكلامين تاما مفيدا بنفسه فكذا في كلام
صاحب الشرع وتمسكت العامة بان عطف الجملة على الجملة في
اللغة لا يوجب الشركة في الحكم لان الاصل في كل كلام ان يستبد
بنفسه وينفرد بحكمه لا يشاركه فيه كلام اخر كقولك جاءني زيد
وذهب عمرو لان في اثبات الشركة جعل الكلامين كلاما واحدا وهو

خلاف الحقيقة فلا يصار اليه الا عند الضرورة وهي في الجملة الناقصة
فانها لما افتقرت الى الخبر اوجب عطفها على الكاملة الشركة في الخبر
ضرورة الافادة وهذه الضرورة عدمت في عطف الجملة التامة
على مثلها فلم يثبت الشركة واليه اشار بقوله وهذا اي استدلاله
بالجملة الناقصة في اثبات الشركة فاسد لان الشركة انما وجبت
اي ثبتت في الجملة الناقصة اي في عطفها على الكاملة لافتقارها
الى ما يتم به وهو الخبر فاذا تم اي الكلام المعطوف بنفسه لا يجب
الشركة لعدم الموجب وهو الضرورة الا فيما يفتقر اليه يعني بعد
ما تم الكلام بنفسه قد ثبت الشركة اذا تحقق الافتقار فثبت ان
موجب الشركة هو الافتقار دون نفس العطف ولهذا اي ولان
الشركة تثبت للافتقار قلنا في المسئلة المذكورة ان الحق يتعلق
بالشرط كالطلاق لان قوله وعبدي حر وان كان تاما ايقاعا
لكنه ناقص تعليقا لانه عرف بدلالة الحال ان غرضه تعليق
العتق بالشرط لا التنجيز ولم يذكر له شرطا على حدة فصار ناقصا
من حيث المعنى والغرض وقد عطفه على المعلق بالشرط فثبت الشركة
للافتقار يؤيد ما ذكرنا انه لو قال ان دخلت الدار فانت طالق
وعمرة طالق لا يتعلق طلاق عمرة بالشرط بل يتنجز لانه لو كان غرضه
التعليق لاقتصر على قوله وعمرة لان خبر الاول يصلح خبرا له فثبت
الشركة بالعطف وحيث لم يقتصر دل على ان مراده التنجيز بخلاف
مسئلتنا لان خبر الاول لا يصلح خبرا للثاني وهو نظير ما لو قال ان
دخلت الدار فزينب طالق ثلثا وعمرة طالق فان طلاق عمرة
يتعلق بالشرط ايضا لان غرضه تعليق الثلاث في حق زينب و
تعليق نفس الطلاق في حق عمرة ولا يمكنه ذلك الا باعادة الخبر
كما في قوله وعبدي حر ولا يلزم عليه ما اذا قال ان دخلت الدار
فانت طالق وعبدي حر لان كلمة فلانا انشاء الله حيث ينصرف

الاستثناء

الاستثناء الى اليمينين عند محمد رح كذا في الايضاح مع ان كل
واحد من الكلامين تام بنفسه خبرا وتعليقا غير مفتقر الى الاول
لانا نقول التعليق نوعان تعليق ابطال وهو التعليق بشرط لا
يوقف عليه كالتعليق بمشية الله تع ونحوها وتعليق تحصيل
وهو التعليق بشرط يوقف عليه كالتعليق بدخول الدار ونحوه
وغرض الحالف ههنا الابطال حيث الحق الاستثناء بكلامه بعد
تمامه والاول ناقص في حق هذا التعليق كقوله وعبدي حر فحق
اصل التعليق فينصرف الاستثناء الى اليمينين وكذا لو ذكر مكان
الاستثناء مشية فلان بان قال انشاء فلان ينصرف الى اليمينين
ايضا لانه يتضمن التفويض حتى اقتصر على المجلس والاول ناقص
في معنى التفويض فلذلك ينصرف اليهما وذكر في بعض النسخ ان العطف
لا يوجب الشركة في الحكم الا اذا كان المعطوف مفتقرا الى المعطوف عليه
في جميع ما ذكر فيه او في بعضه ومع الافتقار يكون صالحا للشركة
فيما يفتقر اليه ويوجد ايضا من جهة المتكلم ما يدل على ارادة الشركة
فاذا فقد شيء من هذه الجملة لم يثبت الشركة ولذلك قلنا بانتفاء
الشركة في قوله هذا طالق ثلاثا وهذه طالق ثنتين لعدم الافتقار
وفي قوله هذه طالق وهذا مشيرا الى عبد لعدم الصلاحية وفي
قوله هذه طالق ثلثا وهذه طالق لعدم القرينة فان المتكلم لو
كان مريدا للشركة لما جاء بالخبر في الجملة الثانية لان مراده يحصل
بان يقول وهذه لوجود صلاحية الثانية لمشاركة الاولى في نفس
الخبر وهو الطلاق وفي وصفه وهو العدد بخلاف قوله انت طالق
ان دخلت الدار وعبدي حر على ما بينا فان قيل قد ثبت في قوانين
علم المعاني ان رعاية التناسب بين الجمل شرط حتى لو قال قائل
زيد منطلق ودرجات الحمل ثلثون وكم الخليفة في غاية الطول
وفي عين الذباب جحوظ وكان جالينوس ماهرا في الطب والختم

في الرواية سنة والقرد شبيه بالادمي يجل عليه بكال السخافة
او عد سخرة من المساخر فدل ان القران في النظم يوجب القران
في الحكم ليحصل التناسب قلنا نحن لا ننكر ان التناسب من
محسنات الكلام ولكنا ننكر ثبوت الحكم به فانه محتمل وبالمحتمل
لا يثبت الحكم وهذا كالمفهوم فانا لا ننكر انه من محتملات الكلام
وعليه بنى كثير من مسائل علم المعاني ولكنه لا يصلح مثبتا للحكم
لانه لا يثبت بالاحتمال والله اعلم فصل في الامر قيل في حد الامر
هو اللفظ الداعي الى تحصيل الفعل بطريق العلو واحترز بقوله
بطريق العلو عن صدوره عمن هو مثل المامور او دونه فان
التماس او دعاء وليس بامر ويلزم على ايراده ان صيغة الامر
لو صدرت من الاعلى نحو الادنى على سبيل التضرع والشفاعة
لا يسمى امرا وعلى انعكاسه انها صدرت من الاعلى الى نحو الاعلى
بطريق الاستعلاء يسمى امرا ولهذا ينسب قائله الى الحمق وسوء
الادب وقيل هو طلب الفعل على سبيل الاستعلاء بصيغة افعل
او ما هو في معناه واحترز بقوله على سبيل الاستعلاء عن الالتماس
والدعاء وبقوله بصيغة افعل عن الطلب بقوله اوجبت عليك
ان تفعل كذا او واجب عليك فعل كذا فانه ليس بامر بل هو
اخبار عن الايجاب والوجوب ومختار بعض المتاخرين ان الامر
اقتضاء فعل غير كف على جهة الاستعلاء واريد بالاقتضاء ما يتعلق
بالنفس من الطلب لان الامر بالحقيقة هو ذلك الاقتضاء وقد
الصيغة سميت به مجازا لدلالتها عليه واحترز بقوله فعل غير كف
عن النهي وبقوله على جهة الاستعلاء عن الالتماس والدعاء
ذكر في القواطع ان حقيقة الكلام معنى قائم في نفس المتكلم و
الامر والنهي كلام فيكون قوله افعل ولا تفعل عبارة عن الامر
والنهي ولا يكون حقيقة الامر والنهي ولكن لا يعرف الفقهاء

او فوقه فانه صح

واعا

الجزء الثامن من تحقيق شرح حسا

وانما يعرفون قوله افعل حقيقة في الامر ولا تفعل حقيقة
في النهي قوله وهو اي الامر وقوله افعل من قبيل الوجه
الاول اي الخاص من القسم الاول اي قسم الصيغة واللغة
مما ذكرنا اي من الاقسام العشرين ومن الاولى للتبعيض
والثانية والثالثة للبيان ويحتمل ان يكون للتبعيض ايضا
وقوله فان صيغة الامر لفظ خاص من تصاريف الفعل
وضع لمعنى خاص وهو طلب الفعل فان صيغة الامر الى اخره
هذا اقامة الدليل على ان الامر من قبيل الخاص ولا يقال هذا
الاستدلال غير صحيح لانه جعل نفس المدعا دليلا عليه اذ معنى
قوله هو من قبيل الوجه الاول انه خاص فصار كانه قال هو خاص
لانه خاص وفساده ظاهر لانا نقول انه اقامة الدليل على الحاق
هذا الفرد بنوعه فيكون صحيحا وذلك لان الخاص نوع وحقيقته
معلومة للسامع لكن لا علم له بان الامر من هذا النوع فالحقه
الشيخ رح بهذا النوع ثم بين انه انما كان من هذا النوع لانه
لفظ خاص وضع لمعنى خاص فكان من هذا النوع فيكون
استدلالا صحيحا كما يقال الانسان اسم لنوع من الحيوان الذي
صفته كيت وكيت ثم يقال الفرد معين هو داخل في هذا النوع
لانه انسان كسائر افراده واعلم ان اللفظ قد يكون مختصا
بالمعنى ولا يكون المعنى مختصا به كالالفاظ المترادفة مثل اسد
وليث وقد يكون على العكس كالاعلام المنقولة وبعض الالفاظ
المشتركة وقد يكون الاختصاص من الجانبين كالالفاظ المتباينة
فالشيخ رح بقوله لفظ خاص وضع لمعنى خاص اشار الى ان
لفظ افعل من القسم الاخير واشار ايضا بقوله لفظ خاص
الى رد قول من زعم من الواقفية انه مشترك بين الوجوب
والندب والاباحة والتهديد بالاشتراك اللفظي وبقوله

وضع لمعنى خاص الى ردقول من قال من اصحاب مالك والشا
رح ان صيغة الامر وان كانت مختصة بالوجوب لكن ليس
الوجوب مختصا بها بل انه كما يستفاد منها يستفاد من غيره
وهو الفعل ويسمى الفعل امرا كما سميت الصيغة به حتى قال
افعال النبي عليه الصلوة والسلام موجبة كالاوامر والخاص
انهم وافقوا على ان الامر موجب وان الايجاب لا يستفاد
الا من الامر وان الصيغة المخصوصة يسمى امرا على الحقيقة
فيحصل به الايجاب ولكنهم خالفوا في الفعل فقالوا ان يسمى
امرا حقيقة فيحصل به الايجاب ويكون لفظ الامر مشتركا بين
وعندنا لا يسمى الفعل امرا على الحقيقة فلا يستفاد منه الايجاب
ويكون لفظ الامر مختصا بالصيغة فصورة المسئلة انه اذا فعل
الينا من افعاله التي ليست بسهو مثل الذلات ولا طبع مثل
الاكل والشرب فاما هي من خصائص النبي عليه السلام مثل وجوب
الضحى والسواك والتهجد وتزويج الزيادة على الاربع ولا بيان
لمجمل مثل قطعه يد السارق من الكوع فانه بيان لقوله تعالى
فاقطعوا ايديهما وتيممه الى المرفقين فانه بيان لقوله عز
اسمه فامسحوا بوجوهكم وايديكم هل يجب علينا اتباعه
في ذلك وهل يسعنا ان نقول امر النبي عليه السلام بكذا فقد
مالك في احدى الروايتين عنه وابي العباس بن شريح وابي
سعيد الاصطخري وابي علي بن ابي هريرة وابي علي بن خيران من
اصحاب الشافعي رح يجب علينا الاتباع فيه ويصح اطلاق الامر
عليه بطريق الحقيقة وعند عامة العلماء لا يجب الاتباع ولا
يصح اطلاق الامر عليه بطريق الحقيقة تمسك الفريق الاول
في ذلك بان الله تعالى سمى الفعل امرا في قوله عز ذكره وما امر
فرعون برشيد اي فعله وطريقته لان الفعل هو الذي

يوصف

يوصف بالرشد لا القول وقوله جل جلاله وامرهم
شورى بينهم اي فعلهم وقوله وتنازعتم في الامر اي
فيما تقدمون عليه من الفعل وقوله عز اسمه اتعجبين
من امر الله اي صنعه والاصل في الاطلاق هو الحقيقة وما
هو امر على الحقيقة موجب بلا خلاف بيننا وبينهم فكان
الفعل موجبا كالحقيقة وبان النبي عليه السلام لما شغل عن اربع
صلوات يوم الخندق فقضاها مرتبة وقال صلوا كما رايتموني
اصلي وقال ايضا في حجة الوداع خذوا عني مناسككم فاني امرؤ
ومقبوض فجعل المتابعة لازمة فيثبت بالتنصيص ان فعله موجب
كما ثبت بالتنصيص وهو قوله تعالى اطيعوا الله واطيعوا الرسول
ان قوله موجب واحتج الجمهور في نفي الاشتراك بان الامر لو كان مشتركا
بين القول المخصوص والفعل لما سبق احدهما الى الفهم دون الاخر
لان تناول المشترك للمعاني على السواء والامر بخلافه وبانه حقيقة
في القول المخصوص فوجب ان لا يكون حقيقة في غيره دفعا للاشتراك
يوضحه انه لا يصح نفي الامر عن القول المخصوص ويصح نفيه عن الفعل
حتى صح ان يقال لم يامر فلان اليوم بشيء مع كثرة افعاله ولم يصح ذلك
اذا تكلم بعبارة الامر وصحة النفي من علامات المجاز كما ان عدم
صحته من امارات الحقيقة وبه خرج الجواب عما تمسكوا به من الايات
فان الامر يطلق على الفعل بطريق المجاز اطلاقا لاسم السبب على المسبب
اذ الامر سبب وجوب الفعل وما ذكروا من السنة معارض بانكاره
عليه السلام على اصحابه حين وافقوه في صوم الوصال بقوله وايكم
مثلي يطعمني ربي ويسقيني وفي خلع النعال في الصلوة بقوله ما لكم
خلعتم نعالكم الحديث ولو كان فعله موجبا كالامر لم يكن لانكاره
عليه السلام معنى كما لو كان امرهم بذلك وامتثلوا به قال الغزالي رح
انهم لم يتبعوه في جميع افعاله فكيف صار اتباعهم للبعض دليلا

اخبارا

الصيغة م

ولم يصر مخالفتهم في البعض دليلا والمتابعة انما وجبت فيما
ذكروا بلفظ الامر في ذلك الفعل المعين المامور به لا في جميع افعاله
اذ الامر لم يتناول الجميع ولو كان الفعل بنفسه موجبا لما احتيج
الى قوله صلوا كما رايتموني اصلي بعد قوله اطيعوا الله واطيعوا
الرسول كما لا يحتاج قوله افعلوا الى شيء آخر يوجب الامتثال به
قوله وموجبه عند الجمهور الالزام لا بدليل يحتمل ان يكون الاستثناء
متصلا وان يكون منقطعا ويحتمل ان يكون المراد من الدليل دليل
الوجوب ودليل الصرف عن الوجوب فعلى تقدير الاتصال تقدير
الكلام موجب الامر الالزام عند البعض دون البعض الا الامر
المقترن بدليل فانه ليس بمختلف فيه بل هو الالزام عند الكل
ان كان المقترن دليل الوجوب او لعدم الالزام ان كان المقترن
دليل عدم الوجوب فالمستثنى على هذا الوجه داخل تحت صدر
الكلام لان الامر باطلاقه يتناول المقترن بالدليل وغيره وعلى تقدير
الانقطاع تقديره موجب الامر المجرد عن القرائن الالزام عند البعض
دون البعض الا الامر المقترن بدليل فانه للالزام بالاتفاق او
لعدم الالزام بالاتفاق فلا يكون المستثنى داخلا في الصدر على هذا
الوجه ويكون الا بمعنى لكن ومثال الامر المقترن به دليل الوجوب قوله
تعالى اقيموا الصلوة واتوا الزكوة فان قوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى فرضا موقوتا اى فرضا
موقتا وقوله جل ذكره والذين يكنزون الذهب والفضة الاية
وما ورد من التكليف بالصلوة في حال شدة الخوف والمرض
وما ورد من التهديدات في ترك الصلوة والزكوة دلت على انها
للوجوب ومثال الامر المقترن به دليل عدم الوجوب الامر
بالانتشار بعد اداء الجمعة فان الاحاديث الواردة في فضائل
التوقف في الجامع بعد الجمعة الى العصر او الى غروب الشمس دلت

على انه

على انه ليس للوجوب وكذا الامر بالاصطياد بعد التحلل كما سنبينه
واعلم بان صيغة الامر استعملت لوجوه للوجوب كقوله تعالى
اقيموا الصلوة واتوا الزكوة وللندب كقوله تعالى فكاتبوهم
ان علمتم وللارشاد الى الاوثق كقوله تعالى واشهدوا ذوي عدل
منكم والفرق بين الارشاد والندب ان الندب لثواب الاخرة و
الارشاد للتنبيه على مصلحة الدنيا في المداينات ولا ينقص ثواب
بترك الاشهاد في المداينات ولا يزيد بفعله وللاباحة كقوله تعالى
فكلوا مما امسكن عليكم واذكروا وللاكرام كقوله تعالى ادخلوها
بسلام امنين وللامتنان كقوله تعالى فكلوا مما رزقكم الله و
للاهانة كقوله تعالى ذق انك انت العزيز الكريم وللتسوية كقوله
تعالى اصبروا او لا تصبروا وللتعجب كقوله تعالى اسمع بهم وابصر اي
ما اسمعهم وما ابصرهم وللتكوين وكمال القدرة كقوله تعالى كن فيكون
وللاحتقار القوا ما انتم ملقون وللانكار كقوله تعالى فليضحكوا
قليلا وليبكوا كثيرا وللتهديد كقوله تعالى اعملوا ما شئتم واستفزز
من استطعت ويقرب منه الانذار كقوله تعالى قل تمتعوا فان
مصيركم الى النار ولان كانوا جعلوه قسما آخر وللتعجيز كقوله تع
فاتوا بسورة من مثله وللتسخير كقوله تعالى كونوا قردة
خاسئين وللتمني كقول الشاعر الا ايها الليل الطويل الا انجلي
وللتاديب كقوله عليه السلام لابن عباس رض كل مما يليك وهو
قريب من الندب اذ الادب مندوب اليه وللدعاء كقولك اللهم
اغفر لي ثم لا خلاف ان صيغة افعل ليست حقيقة في جميع هذه
الوجوه لان معنى التسخير والتعجيز والتسوية مثلا غير مستفاد من
مجرد الصيغة وانما يفهم ذلك من القرائن انما الذي وقع الخلاف
فيه امور اربعة الوجوب والندب والاباحة والتهديد فقال
بعض الواقفية هي مشتركة بين هذه الوجوه الاربعة بالاشتراك

كقوله تع اخبارا

اللفظي كلفظ العين ونقل ذلك عن الاشعري في بعض الروايات
وابن شريح وبعض الشيعة وقيل هي مشتركة بين الوجوب والندب
والاباحة بالاشتراك اللفظي وقيل بالمعنوي وهو ان يكون حقيقة
في الاذن الشامل للثلاثة وهو مذهب المرتضى من الشيعة فعلى هذين
القولين يكون في التهديد مجازا وقيل هي مشتركة في الايجاب والندب
لفظا وهو منقول عن الشافعي رح وقيل معنى بان يجعل حقيقة في
معنى الطلب الشامل لهما وهو ترجيح الفعل على الترك وقال ابو الحسن
الاشعري والقاضي الباقلاني والغزالي ومن تبعهم لا يدري انها
حقيقة في الوجوب فقط او في الندب فقط او فيهما معا بالاشتراك
فعلى قول هؤلاء جميعا لا حكم له اصلا بدون القرينة الا التوقف مع
اعتقاد ان ما اراد صاحب الشرع منها حق لانها مجملة لازدحام
المعاني فيها وحكم المجمل التوقف الا ان التوقف عند البعض في نفس
الموجب وعند البعض في تعينه وعامة العلماء من الفقهاء والمتكلمين
قالوا انها حقيقة في احد هذه المعاني عينا من غير اشتراك ولا
اجمال الا انهم اختلفوا في تعينه فذهب الجمهور من الفقهاء وجماعة
من المعتزلة كابي الحسن والجبائي في احد قوليه الى انها حقيقة في
الوجوب مجاز فيما عداه وذهب جماعة من الفقهاء والشافعي في
احد قوليه وعامة المعتزلة الى انها حقيقة في الندب مجاز فيما سواه
وذهبت طائفة الى انها حقيقة في الاباحة ونقل ذلك عن بعض اصحاب
مالك رض احتج الفريق الاول من الواقفية بان صيغة الامر
استعملت في معاني مختلفة من غير ان يثبت ترجيح لاحدها على
الباقي والاصل في الاستعمال الحقيقة فيثبت الاشتراك الذي هو من
اقسام الاجمال عندهم فلا يجب العمل بها الا بدليل زائد يرجح احد المعاني
على سائرها لاستحالة ترجيح احد المتساويين بلا مرجح وهذا هو
المتمسك للباقين من القائلين بالاشتراك اللفظي الا انهم قالوا اجمل

الامر المطلق

الامر المطلق على الاباحة والتهديد الذي هو المنع بعد الانذار
التفرقة في اللغات كلها بين قوله افعل وقوله لا تفعل وقوله
ان شئت فافعل وان شئت فلا تفعل حتى اذا قدرنا انتفاء القرائن
كلها سبق الى الفهم اختلاف معاني هذه الصيغ وعلمنا قطعا
انها ليست بالفاظ مترادفة على معنى واحد كما ندرك التفرقة
بين قولهم قام زيد ويقوم زيد في ان الاول للماضي والثاني للمستقبل
وان كان قد يعبر بالماضي عن المستقبل وبالعكس بقرائن تدل عليه
ثم قلنا ان قوله افعل يدل على ترجيح جانب الفعل على جانب الترك
والتهديد الذي هو المنع خلافه وكذا قوله ابحت لك ان شئت فافعل
وان شئت فلا تفعل يرفع الترجيح فيبقى الاشتراك بين الندب والوجوب
ومن قال بالاشتراك المعنوي تمسك بانه جعل افعل حقيقة في الاذن
المشترك بين الثلاثة او الطلب المشترك بين الوجوب والندب اولى
دفعا للاشتراك والمجاز والقائلون بالاباحة احتجوا بان الامر
لطلب وجود المامور به ولا وجود له الا بالايتمار فدل ضرورة على
انفتاح طريق الايتمار عليه وادناه الاباحة والنادبون قالوا
لا يجوز ان يكون موجبه الاباحة لانه لطلب الفعل ولا بد فيه
من ان يكون جانب ايجاد الفعل راجحا على جانب الترك وليس في
الاباحة ذلك لان كليهما فيها سواء ولما لم يكن بد من الترجيح ولا
يحصل ذلك الا بالوجوب او الندب يثبت ادناهما المتيقن به ولا
يثبت الزيادة لان معنى الطلب قد تحقق فلا معنى لاثبات صفة
زائدة بعد من غير ضرورة وانما يحصل الترجيح بالندب لاقتضائه
كون الفعل احسن من الترك وتعلق الثواب به وتمسك الجمهور
القائلون بانه حقيقة في الوجوب بالكتاب والاجماع واللغة اما والسنة
اما الكتاب فقوله تعالى لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك
والمراد من الامر قوله تعالى اسجدوا لادم فانه ورد في معرض الذم

على المخالفة لا في معرض الاستفهام اتفاقا وهو دليل الوجوب والا
لما ذم الله تعالى على الترك وكان لابليس ان يقول انك ما الزمتني
السجود وقوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون ذم على مخالفة
الامر وهو دليل الوجوب وقوله عز اسمه فليحذر الذين يخالفون
عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم الحق الوعيد
بمخالفة امر النبي عليه السلام مطلقا ومخالفة امره هي ترك ما امر
به اذ المخالفة ضد الموافقة وموافقته الاتيان بما امر به فيكون
مخالفته ترك ذلك ولو لم يكن مخالفة امره حراما مطلقا لما لحق
الوعيد به واذا كان مخالفة امره وهي ترك المامور به مطلقا حراما
يكون الاتيان بالمامور به واجبا ضرورة واذا كان الاتيان بما امر
الرسول صلى الله عليه وسلم واجبا كان الاتيان بما امره الله تعالى كذلك بالطريق
الاولى ولا يقال لو كانت المخالفة ترك المامور به لكنا مخالفين امر
الشارع في ترك النوافل المامور بها لانا نقول الامر بالنوافل متضمن
جواز الترك لانه عرف بالقرائن ان معناه الاولى لكم ان تفعلوا كذا
ويجوز لكم ان لا تفعلوا فلا يتحقق المخالفة بخلاف الامر المطلق الخالي
عن القرينة لانه لا ينبئ عن جواز الترك بل يدل على الاتيان بالمامور به
لا محالة فيتحقق المخالفة بتركه واما الاجماع فلان الامة في كل عصر
لم يزل كانوا يجعلون في ايجاب العبادات وغيرها الى الاوامر والاستدلال
بمطلق الصيغة المجردة عن القرائن على الوجوب كما استدل ابو بكر رض
على وجوب الزكوة على اهل الردة بقوله تعالى واتوا الزكوة والصحابة
رضي الله عنهم بقوله عليه السلام سنوا بسنة اهل الكتاب
وبقوله عليه السلام فليصلها اذا ذكرها فليفعله سبعا او ثلاثا
او نحوها على الوجوب من غير توقف وما كانوا يعدلون الى غير
الوجوب الا لمعارض وشاع وذاع ذلك فيما بينهم من غير نكير من
واحد فكان اجماعا منهم على انه للوجوب كما في العمل بالاخبار بعينه

ولما

واما من جهة اللغة فلان السيد اذا قال لعبده خط هذا الثوب
فلم يفعل حسن من اهل اللغة الحكم بذمه واستحقاقه العقاب
وكونه عاصيا ولولا ان الامر للوجوب لما حسن ذلك ولا يلزم
عليه انه لا يذم لغة لو كان المامور به معصية لانا لا نسلم انه لا
يذم لغة وانما لا يذم شرعا وهو غير مفيد سلمنا انه لا يذم لغة
لكن المعصية لما خرجت بدليل وجب فيما وراءها حمل كلامهم
على ظاهره وما ذكر النادبون انه يحمل على ادنى الطلب فاسد لان
الموضوع للشيء محمول على الكامل منه لانه ثابت من كل وجه
دون الناقص منه لانه ثابت من وجه دون وجه والكامل من
الطلب ما لا يكون فيه رخصة الترك وذلك في الوجوب دون
الندب قوله والامر قبل الحظر وبعده سواء ذهب جمهور
الاصوليين الى ان موجب الامر المطلق قبل الحظر وبعده سواء
فمن قال بان موجبه التوقف او الندب او الاباحة قبل الحظر
فكذلك يقول بعده ومن قال بان موجبه الوجوب قبل الحظر
فعامتهم على ان موجبه الوجوب بعد الحظر ايضا وذهب طائفة
من اصحاب الشافعي رح الى ان موجبه قبل الحظر الوجوب وبعده
الاباحة وعليه دل ظاهر قول الشافعي رح في احكام القرآن كذا ذكره
صاحب القواطع ورايت في نسخة من اصول الفقه ان الفعل
ان كان حلالا في اصله ثم ورد حظر معلق بغاية او بشرط او
بعلة عرضت فالامر الوارد بعد زوال ما علق الحظر به يفيد الاباحة
عند جمهور اهل العلم لقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا لان
الصيد كان حلالا على الاطلاق ثم حرم بسبب الاحرام وكان قوله
تعالى فاصطادوا اعلاما بان سبب التحريم قد ارتفع وعاد الامر
الى اصله وان كان الحظر واردا ابتداء غير معلل بعلة عارضة ولا
معلق بشرط ولا غاية فالامر الوارد بعده هو المختلف واحتج من

مباحا

قال بانه يفيد الاباحة بان هذا النوع من الامر للاباحة في اغلب
الاستعمال كقوله تعالى واذا حللتم فاصطادوا فاذا قضيت الصلوة
فانتشروا فاذا تطهرن فاتوهن وقوله عليه السلام كنت نهيتكم
عن الدباء والحنتم والنقير والمزفت الا فانتبذوا وكقول الرجل
لعبده ادخل الدار بعد ما قال له لا تدخل الدار فانه يفهم منه الاباحة
دون الوجوب وهذا لان الحظر قرينة دالة على ان المقصود دفع الحظر
لا الايجاب كما ان عجز المامور عن الاتيان بالمامور به في امر التعجيز
قرينة دالة على ان المقصود ظهور عجزه لا وجود الفعل فصار كان
الامر قال كنت منعتك عن كذا فرفعت ذلك المنع واذنت لك فيه
واحتجت العامة بان المقتضي للوجوب قائم وهو الصيغة الدالة
على الوجوب اذ الوجوب هو الاصل فيها والعارض الموجود لا يصلح
معارضا لذلك لانه كما جاز الانتقال من المنع الى الاذن جاز الانتقال
منه الى الايجاب والعلم به ضروري كيف وقد ورد الامر بعد الحظر
للوجوب ايضا كقوله تعالى فاذا انسلخ الاشهر الحرم فاقتلوا المشركين
وقوله عز اسمه ولكن اذا دعيتم فادخلوا وكالامر للحائض والنفساء
بالصلوة والصوم بعد زوال الحيض والنفاس وكالامر بالصلوة
بعد زوال السكر وكالامر بالقتل في شخص حرام القتل بالاسلام
او الذمة بارتكاب اسباب موجبة للقتل من الحرب والردة وقطع
الطريق وكالامر بالحدود بسبب الجنايات بعد ما كان الايذاء
محظورا وكقول الرجل لعبده اسقني بعد ما قال له لا تسقني فهذه
الاوامر كلها تفيد الوجوب وان كانت بعد الحظر فثبت بما ذكرنا
ان الحظر المتقدم لا يصلح قرينة لصرف الصيغة عن الوجوب الى
الاباحة كما ان الايجاب المتقدم لا يصلح قرينة لصرف النهي الوارد
بعده عن التحريم الى الكراهة او التنزيه بالاتفاق وانما فهمت
الاباحة فيما ذكروا من النظائر بقرائن غير الحظر المتقدم فانه

لو كان الحظر المتقدم لفهمت منه الاباحة ايضا وهي ان الاصطياد
واخواته شرعت حقوقا للعبد فلو وجبت عليه لصارت
حقوقا عليه فيعول الامر الى موضوعه بالنقض ولهذا لم يحمل
الامر بالكتابة عند المداينة ولا الامر بالاشهاد عند المبايعة
على الايجاب وان لم يتقدمه حظر لئلا يصير حقا علينا بعد ما
شرع حقا لنا قوله ولا موجب له في التكرار ولا يحتمله لان لفظ
الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل
قد يحتمل اللفظ ولا موجب له اي للامر في التكرار ولا يحتمله العدد
اي الامر التكرار اختلف القائلون بالوجوب في الامر المطلق في افادة
التكرار ومعنى التكرار ان يفعل فعلا ثم بعد فراغه عنه يعود اليه
فقال بعضهم انه يوجب التكرار المستوعب لجميع العمر الا اذا
قام دليل يمنع منه ويحكى هذا عن المزني وهو اختيار ابي اسحق
الاسفرائني [illegible] وعبد القاهر البغدادي من
ائمة الحديث [illegible] بعض اصحاب الشافعي رح انه لا يوجب
التكرار ولكن يحتمله ويروى هذا عن الشافعي رح والفرق بين
الموجب والمحتمل ان الموجب يثبت من غير قرينة والمحتمل لا يثبت
بدونها وقال بعض مشايخنا الامر المطلق لا يوجب التكرار ولا
يحتمله لكن المعلق بالشرط كقوله تع وان كنتم جنبا فاطهروا
او المقيد بوصف كقوله تعالى الزانية والزاني فاجلدوا يتكرر
بتكرره وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح ممن قال انه لا يوجب
التكرار ولكن يحتمله والمذهب الصحيح عندنا انه لا يوجب التكرار
ولا يحتمله سواء كان مطلقا او معلقا بشرط او مخصوصا
بوصف الا ان الامر بالفعل يقع على اقل جنسه وهو ادنى ما يعد
به ممتثلا ويحتمل كل الجنس بدليله وهو النية وهو قول بعض
المحققين من اصحاب الشافعي رح واحتج الفريق الاول بان لفظ الامر

مختصر من طلب الفعل بمصدر ذلك الامر فان اضرب مختصر
من قولك اطلب منك الضرب او افعل فعل الضرب كما ان ضرب
مختصر من قوله فعل فعل الضرب في الزمان الماضي والمختصر من
الكلام والمطول في افادة المعنى سواء فان قولك هذا جوهر مضيء
محرق وقولك هذا نار سواء وقولك هذا شراب مسكر معتصر من
العنب وقد غلى واشتد وقولك هذا خمر سواء فيكون قوله اضرب
وافعل فعل الضرب سواء ثم المصدر الذي دل عليه الامر اسم عام
لجنس الفعل شامل لجميع افراده لوجود حرف الاستغراق فوجب
القول بعمومه عند الامكان كما في سائر الفاظ العموم واعتبروا
الامر بالنهي فان النهي في طلب الكف عن الفعل مثل الامر في طلب
الفعل وانه يوجب التكرار والدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون
تاركا للامر وبانه لو اقتضى الفعل مرة وجب ان لا يجوز عليه النسخ
ولا يصح الاستثناء منه لان النسخ [illegible] اذا الفعل الواحد
لا يكون حسنا وقبيحا في زمان واحد [illegible] استثناء يؤدي الى استثناء
الكل من الكل وكلاهما فاسد واحتج الفريق الثاني بما ذكرنا ان الامر
المختصر من طلب الفعل بالمصدر غير ان الثابت به مصدر نكرة
لانه لا دلالة في صيغة الامر على الالف واللام ولهذا جعل اهل النحو
الجمل نكرات لان كلالتها على مجرد حصول مدلولاتها لا على التعريف
والنكرة في الاثبات تخص ولكنها تقبل العموم بدليل يقترن بها
لانها اسم جنس وهو يقبل العموم الا ترى الى قوله تعالى لا تدعوا
اليوم ثبورا واحدا وادعوا ثبورا كثيرا فانه تعالى وصف الثبور
بالكثرة ولو لم يحتمل اللفظ العموم لما صح وصف الثبور بها وبما
ذكرنا ظهر الفرق بين الامر والنهي لان المصدر في النهي نكرة في موضع
النفي فيعم ضرورة فاما ههنا فهو في موضع الاثبات فيخص الا
اذا قام دليلا على خلافه فاما صحة النسخ والاستثناء فلان ورودها

للنهي فكذا الامر يوجب الدوام حتى لو فعل مرة ثم لم يفعل يكون تاركا م

عليه قرينة

عليه قرينة دالة على انه اريد به العموم كما ان الاستثناء في قولك
ما رايت اليوم الا زيدا دليل على ان المستثنى منه انسان واستدلوا
بحديث الاقرع بن حابس حيث سال النبي عليه السلام حين قال
قد فرض الله عليكم الحج فحجوا الكل عام يا رسول الله فسكت حتى قالها
ثلاثا فقال لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم فسواله وهو
من فصحاء العرب وهو قول النبي عليه السلام لو قلت نعم لوجب
دليل واضح على ان الامر يحتمل التكرار وتمسك الفريق الثالث
بالنصوص الواردة في الكتاب والسنة مقيدة ومعلقة مثل
قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس وان كنتم جنبا فاطهروا
ادوا عن تموتون صوموا شهركم فانه يتكرر بتكرر الشروط
والاوصاف لتعلقها بها وبان الشرط كالعلة فانه اذا وجد الشرط
وجد المشروط مثل ما اذا وجدت العلة وجد المعلول بل اقوى
منها لانتفاء المشروط بانتفاء الشرط عند البعض بخلاف العلة
لان المعلول لا يتنفي بانتفاء العلة بالاتفاق ثم لا خلاف ان الحكم
المتعلق بالعلة يتكرر بتكررها فكذا المتعلق بالشرط وحجة قول
العامة ما قال الفريق الاول والثاني ان صيغة الامر اختصرت
لمعناها من طلب الفعل لكن لفظ الفعل الذي دلت عليه الصيغة
فرد سواء قدر معرفا كما قال الفريق الاول او منكرا كما قال الفريق
الثاني فلا يحتمل العدد لان بين الفرد والعدد تنافيا اذ الفرد ما
لا تركيب فيه والعدد ما تركب من الافراد والتركيب وعدمه متنافيان حكام
فكما لا يحتمل العدد مع الفرد مع ان الفرد موجود في العدد لا يحتمل الفرد
معنى العدد مع انه ليس بموجود فيه اصلا فثبت انه لا دلالة لهذا
اللفظ على عدد من الافعال بوجه كالضرب لا يدل على خمس ضربات
او عشر ضربات ولا يحتمل ذلك بل دلالته على مطلق الضرب الذي
هو معنى واحد لان المصدر الثابت بالامر اسم جنس وانه

يقع على الادنى المتيقن بفرديته ويحتمل كله باعتبار معنى الفردية
فيه لا باعتبار التعدد ولا يقدح كونه ذا اجزاء في الخارج في تفرده من
حيث الجنس لان ذلك باعتبار المعنى الذهني ولا تعدد فيه ولما كان
فردا من حيث المعنى صح ان يكون محتمل اللفظ فاما ما بين الكل والاقل
فليس بفرد بوجه فلا يكون محتمل اللفظ البتة فلا تعمل فيه النية
لانها التعيين محتمل اللفظ لا اثبات ما لا يحتمله وتبين بما ذكرنا ان
الاستدراك في قوله لكن لفظ الفعل متعلق بمحذوف والتقدير
ان لفظ الامر صيغة اختصرت لمعناها من طلب الفعل فيوهم هذا
انه يوجب التكرار او يحتمله كما ذهب اليه قوم لكن لفظ الفعل كذا
قوله ولهذا قلنا في قول الرجل لامراته طلقي نفسك انه يقع على
الواحدة اي ولان الامر لا يوجب التكرار ولا يحتمله قلنا في قول الرجل
لامراته طلقي نفسك انه يقع على الواحدة ان لم ينو شيا او نوى واحدة
او ثنتين وان نوى ثلثا فعلى ما نوى لان الثلاث كل جنس الطلاق
فكان واحدا من حيث الجنس ولهذا يصح وصفه بالوحدة فيقال
الطلاق جنس واحد من التصرفات الشرعية كالنكاح والبيع
والاجارة فيصلح محتملا اللفظ فان طلقت نفسها ثلثا وقعن جميعا
وان طلقت نفسها واحدة فلها ان تطلق نفسها ثانية وثالثة
في المجلس وعند الفريق الاول يقع على الثلاث فيملك ان تطلق واحدة
وثنتين وثلثا جملة او على التفاريق كذا ذكره ابو اليسر وهذا اذا
لم ينو الزوج شيا او نوى ثلثا فاما اذا نوى واحدة او ثنتين
فينبغي ان يقتصر على ما نوى عندهم لانه وان اوجب التكرار
عندهم قد يمتنع عند بدليل والنية دليل وعند الفريق الثاني يقع
على الواحدة ان لم ينو الزوج شيا او نوى واحدة وان نوى
ثنتين او ثلاثا فهو على ما نوى قوله ولا تعمل نية الثنتين
فيه لانه نية العدد الا ان تكون المراة امة لان ذلك جنس طلاقها

فصار

فصار من طريق الجنس واحدا يعني لا يصح ولا يوثر في تغيير موجب
الكلام لانه اي ما نوى نية العدد والكلام لا يحتمله بوجه فيلغوا
نيته كما اذا قال اسقني ونوى به الطلاق الا ان يكون المراة امة
بان تزوج امة الغير وليست تحت حرة فحينئذ يصح نية الثنتين
لا باعتبار انه عدد لكن باعتبار ان ذلك اي الثنتين جنس طلاقها
اي كل جنس طلاق الامة اذ لا مزيد للطلاق في حقها على الثنتين
فصار الثنتان في حقها من طريق الجنس واحدا كالثلث في حق
الحرة فيصلح محتملا اللفظ ايضا ولا يصح تمسكهم بصحة النسخ والاستثناء
لانا لا نسلم صحة النسخ في الامر المطلق الذي لم يقم الدليل على ان المراد
به التكرار لانه يؤدي الى البداء وصحة الاستثناء لا يدل على احتمال
التكرار والعدد ايضا لان ذلك بمنزلة قرينة دالة على انه اراد به
ما هو محتمله وهو الكل او الحق به على وجه الزيادة ما ليس بمحتمله
لغة كما يلحق الشرط به فكانه قيل في قوله صم الايوم السبت صم الايام
كلها الا يوم السبت او صم الاسبوع الا يوم السبت وما ذهب
اليه الفريق الثالث غير صحيح ايضا لانه لا اثر للشرط ولا للوصف
في التكرار لان قوله اضربه ان لم يقتض التكرار فقوله اضربه قائما
او ان كان قائما لا يقتضيه ايضا بل يريد الا اختصاص الضرب
الذي يقتضيه بحالة القيام وهو كقول الوكيل طلق زوجتي ان
دخلت الدار ولعبده اشتر اللحم ان دخلت السوق وقول القاضي
للجلاد اجلد فلانا الزاني ان حضر عندك فانه لا يقتضي التكرار بتكرر
الدخول والحضور بالاجماع فكذا اوامر الشرع فكان قول الشارع فمن
شهد منكم الشهر فليصمه واذا زالت الشمس فليصل كقول الرجل
لزوجاته من شهد منكن الشهر فلتطلق نفسها ومن زالت
عليها الشمس فلتطلق نفسها واما تكرار اوامر الشرع فليس
من موجب اللغة بل بدليل شرعي في كل شرط فقد قال الله تعالى

ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا لم يتكر
الوجوب بتكرر الاستطاعة فان احالوا ذلك على الدليل احلنا
ما تكرر ايضا على الدليل كيف ومن كان جنبا فليس عليه ان
يطهر اذا لم يرد الصلوة فلم يتكرر مطلقا لكن اتبع فيه
بموجب الدليل كذا ذكر الغزالي رح واعتبار دم للشرط بالعلة
ضعيف لان العلة موجبة للحكم والموجب لا ينفك عن
الموجب فاما الشرط فليس بموجب ولهذا يوجد الشرط
بدون المشروط والمشروط بدون الشرط عندنا فاما
سوال الاقرع فلم يكن بناء على احتمال التكرار لغة ولكن
لانه راى سائر العبادات متعلقا باسباب متكررة كتعلق
الصلوات بالاوقات والصوم بالشهر والزكوة بالاموال
النامية وقد راى الحج متعلقا بالوقت الذي هو متكرر
بحيث لم يصح اداؤه قبله وبالبيت الذي هو غير متكرر
فاشتبه عليه فسال لرفع هذا الاشتباه لا لاحتمال الامر
التكرار لغة ومعنى قوله عليه السلام لو قلت نعم لوجب
لو قلت نعم يجب كل عام لوجبت فريضة الحج في كل عام
وح صار الوقت سببا فانه عليه السلام كان صاحب الشرع
واليه نصب الشرائع كذا ذكر فخر الاسلام في مختصر التقويم
قوله ثم الامر المطلق عن الوقت كالامر بالزكوة وصدقة
الفطر والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق
لا يوجب الاداء على الفور في الصحيح من مذهب اصحابنا رح
ثم الامر المطلق عن الوقت الى اخره اختلف في الامر المطلق عن
الوقت وهو الذي لم يتعلق اداء المامور به فيه بوقت محدود
على وجه يفوت الاداء بفواته كالامر بالزكوة وصدقة الفطر
والعشر والكفارات وقضاء رمضان والنذر المطلق انه

على الفور

على الفور ام على التراخي فذهب اكثر اصحابنا واصحاب الشافعي رح
وعامة المتكلمين الى انه على التراخي واليه اشار بقوله في الصحيح
من مذهب اصحابنا رح وذهب بعض اصحابنا رح منهم الشيخ ابو
الحسن الكرخي وبعض اصحاب الشافعي رح منهم ابو بكر الصيرفي
وابو حامد الى انه على الفور وكذا كل من قال بالتكرار والدوام
يلزمه القول بالفور لا محالة ومعنى قولنا على الفور انه يجب تعجيل
الفعل في اول اوقات الامكان ومعنى قولنا انه يجب على التراخي
انه يجوز تاخيره عنه لا انه يجب تاخيره عنه بحيث لو اتى به فيه
لا يعتد به لانه ليس مذهب لاحد والفور في الاصل مصدر فارت
القدر اذا غلت فاستعير للسرعة ثم سميت به الحالة التي لا ريث فيها
ولا لبث فقيل جاء فلان من فوره اي من ساعته تمسك القائلون
بالفور بان الامر يقتضي وجوب الفعل في اول اوقات الامكان
بدليل انه لو اتى به فيه لسقط الفرض عليه بالاتفاق فتاخيره
عنه نقض لوجوبه اذ الواجب ما لا يسع تركه ولا شك ان تاخير
الفعله في وقت وجوبه فثبت ان في التاخير نقض الوجوب في
وقت الوجوب وهو باطل وبان الوقت ثبت اقتضاء لانه ثبت
ضرورة امكان الاداء وقد اريد اول اوقات الامكان بالاجماع فلا
يبقى غيره مرادا لان الثابت بالضرورة يتقدر بقدرها وبان التاخير
تفويت لانه لا يدري ايقدر على الاداء في الوقت الثاني او لا يقدر
وبالاحتمال لا يثبت التمكن من الاداء فاوجب يكون معارضا للمتيقن
به فيكون تاخيره عن اول اوقات الامكان تفويتا ولهذا يستحسن
ذمه على ذلك اذا عجز عن الاداء وبان المتعلق بالامر اعتقاد الوجوب
واداء الفعل واحدها وهو الاعتقاد يثبت بمطلق الامر الحال فكذا
الثاني ويعتبر الامر بالنهي فان الانتهاء بالنهي يثبت على الفور فكذا
الايتمار الواجب بالامر وتمسك القائلون بالتراخي بان صيغة الامر

ما وضعت له الطلب الفعل باجماع اهل اللغة فلا يفيد زيادة
على موضوعها كسائر الصيغ الموضوعة للاشيا وهذا لانه
لا تعرض للوقت في صيغة افعل بوجه كما لا تعرض في فعل ويفعل الزمان
قريب او بعيد ومتقدم او متاخر فكما لا يجوز تقييد الماضي والمستقبل
بزمان لا يجوز تقييد الامر ايضا لان التقييد في المطلق يجري مجرى
النسخ ولهذا لم يتقيد بمكان دون مكان بزيد ما قلنا ايضا حاصل
ان مدلول الصيغة طلب الفعل والفور والتراخي خارجيان لان الامر
الزمان من ضرورات حصول الفعل لان الفعل من العباد
لا يوجد الا في زمان والزمان الاول والثاني في صلاحيته للحصول
واحد فاستوت الازمنة كلها فصار كما لو قيل افعل في اي زمان شئت
فيبطل تخصيصه وتقييده بزمان دون زمان الا ترى انه لو امره
بالضرب مطلقا لا يتقيد بآلة دون آلة وشخص دون شخص وان كان
ذلك من ضرورات لما ذكرنا فكذا الزمان فيثبت ان الامر بصيغته
لا يفيد الفور وكذا بحكمه وهو الوجوب لان الفعل يجوز ان يكون
واجبا وان كان المكلف في اول الوقت مخيرا بين فعله وتركه فيجوز
له التاخير ما لم يغلب على ظنه فواته ان لم يفعله فيكون هذا الامر
مقتضيا طلب الفعل في مدة عمره بشرط ان لا يخلي زمان العمر منه فيثبت
الوجوب عليه بوصف التوسع لا بوصف التضييق والتكليف على
هذا الوجه جائز عقلا وشرعا اما عقلا فلانه لو قال لغلامه افعل
كذا في هذا الشهر او في هذا السنة في اي وقت شئت بشرط ان لا
يخلي هذه المدة عن الواجب صح ولم يستنكر واما شرعا فلان الصلوات
المفروضات في الازمنة المعلومة وقضاء الواجبات في العمر بهذه
المثابة ولهذا يكون مؤديا في اي وقت فعله لا قاضيا لانه اتى
بالمامور به على الوجه الذي امر به فثبت انه لا دليل على الفور لا من
جهة اللفظ ولا من جهة الحكم فبطل القول به واما ما ذكروا ان

في التاخير

في التاخير نقض الوجوب فذلك حكم الواجب المضيق فاما الموسع
فيجوز تاخيره الى وقت مثله بشرط ان لا يخلي الوقت ولو اخلى عصى
واثم فلا يلزم من التاخير نقض الوجوب وليس في مجرد التاخير
تفويت لانه يتمكن من الاداء في جزء يدركه بعد الجزء الاول حسب
تمكنه في الجزء الاول وموت الفجاة نادر لا يصلح لبناء الاحكام عليه
فيجوز له التاخير الى ان يغلب على ظنه بامارة انه اذا اخر يفوت
المامور به والظن عن امارة دليل من دلائل الشرع كالاجتهاد
في الاحكام فيجوز بناء الحكم عليه واعتقاد الوجوب يستغرق جميع
العمر ومن ضرورته تعجيل وجوبه وكذا الانتهاء في النهي فاما اداء
الواجب
الوجوب فلا يستغرق جميع العمر فلا يتعين للاداء جزء من
العمر الا بدليل على انا نقول يجب اعتقاد وجوبه على التوسع كما يلزم
فعله على التوسع فاذا وجب الفعل على حسب ما يعتقده من الوجوب
ووجب الاعتقاد على حسب ما يفعله من الفعل لم يقع الفرق بينهما
بوجه والله اعلم ثم الشيخ رح ذكر الكفارات كلها والنذر المطلق و
قضاء رمضان من هذا القبيل كما ذكر في التقويم واصول الفقه
لشمس الائمة رح لعدم تعين وقت الاداء فيها حتى لم يكن لها فوات
الا بفوات العمر وذكر فخر الاسلام رح صوم الكفارات وصوم النذر
المطلق وقضاء رمضان في انواع الموقت لانها مقدرة بوقت محدود
كتقدير صوم الكفارات بالشهرين وثلثة ايام وتقدير الصوم
تقدير
المنذور بما سمى من المدة وتقدير القضاء بما فاته من الصوم و
كلا الوجهين حسن قوله والمقيد بالوقت انواع فنوع جعل الوقت
ظرفا للمؤدي وشرطا للاداء وسببا للوجوب وهو وقت الصلوة
اي ما تعلق اداؤه بوقت محدود بحيث لو فات ذلك الوقت فان
الاداء انواع ثلثة كما ذكر في الكتاب لانه اما ان يكون موسعا او مضيقا
او لا يعرف توسعه وتضييقه فيكون منحصرا في الاقسام المذكورة

نوع جعل الوقت ظرفا للمؤدى وشرطا للاداء فان قيل قد يستفاد
الشرطية من الظرفية لان الظروف محال والمحال شروط على ما عرف
فما فائدة قوله شرطا للاداء قلنا المراد من المؤدى الركعات التى
تحصل فى الوقت ومن الاداء اخراجها من العدم الى الوجود فكانا
غيرين واعتبر هذا بالزكوة فان اداؤها تسليم الدراهم مثلا الى
الفقير والمؤدى نفس تلك الدراهم التى حصلت فى يده واذا كان
كذلك لا يستفاد من ظرفية المؤدى شرطية الاداء اذ لا يلزم من
كون الشيء ظرفا للشيء ان يكون شرطا لغيره على انا لا نسلم انه يلزم
من كون الشيء المعين ظرفا للشيء ان يكون شرطا لوجوده كالوعاء
ظرف لما فيه وليس بشرط له انه يوجد بدون هذا الظرف
ثم الغرض من ايراد هذه الجمل الثلاث بيان ما وقع به الاشتراك
والامتياز لوقت الصلوة والصوم فامتاز وقت الصلوة عن
وقت الصوم بكونه ظرفا واشتركا فى كون كل واحد منهما شرطا
للاداء وسببا للوجوب فيكون فى قوله وشرطا للاداء فائدة عظيمة
قوله الا ترى انه يفضل عن الاداء فكان ظرفا لا معيارا والاداء
يفوت بفوته فكان شرطا والاداء يختلف باختلاف صفة الوقت
الا ترى ان اداء وقت الصلوة يفضل عن ادائها يعنى اذا اكتفى
بالاداء على القدر المفروض يفضل الوقت عن ادائها ولو اطال
ركنا منه مضى الوقت قبل تمام الاداء وكذا يجوز الاداء فى اى جزء
شاء من اجزاء الوقت ولو كان معيارا لم يجز فثبت انه ظرف
لا معيارا اذ تفسير الظرف ههنا ان يكون الفعل واقعا فيه ولا
يكون مقدرا به وتفسير المعيار ان يكون الفعل المامور به واقعا
فيه ومقدرا به فيزداد وينقص بطول الوقت وقصره كالكيل فى
المكيلات ووقت الصلوة من القبيل الاول دون الثانى والاداء
يفوت بفواته فكان شرطا لان فعل الصلوة لا يختلف بالاتيان

المعين

بعد

بعد فى الوقت وخارج الوقت صورة ومعنى فعلم ان التفاوت انما
وقع باعتبار الوقت حتى سمى احدهما اداء والاخر قضاء فكان الوقت
شرطا للاداء والاداء اى المؤدى يختلف باختلاف صفة الوقت
فان الاداء فى الوقت الصحيح كامل وفى الوقت الناقص ناقص وان
وجد جميع شرائطه وتغيره بتغير الوقت علامة كون الوقت سببا
له كالبيع لما كان سببا للملك تغير الملك بتغيره حتى لو كان البيع
صحيحا كان الملك صحيحا ولو كان فاسدا كان الملك فاسدا حتى
ظهر اثره فى حل الوطى وثبوت الشفعة وغيرهما على ما عرف فى فروع
الفقه ولا يقال يجوز ان يكون اختلاف صفة الاداء باختلاف
صفة الوقت لكونه ظرفا لا لكونه سببا كما فى صوم يوم النحر كيف و
الوقت ليس بسبب للاداء بل السبب فيه الخطاب فلا يصح هذا
الاستدلال لانا نقول الاصل هو اختلاف الحكم باختلاف السبب
فيحمل عليه ما لم يقم دليل يصرفه عنه وان المراد من اختلاف الاداء
اختلاف الواجب فى الذمة فانه يجب كاملا وناقصا بكمال الوقت
ونقصانه ووجوب الاداء وان كان بالخطاب ولكن ليس الا تسليم
ذلك الواجب الذى ثبت فى الذمة بالسبب فيختلف ايضا باختلاف
الواجب فتبين ان الاستدلال صحيح قوله ويفسد التعجيل قبله
فكان سببا ويفسد التعجيل قبله اى تعجيل الاداء قبل الوقت دليل
آخر على سببية الوقت ولا يقال لا يصلح هذا دليلا على السببية لان
التعجيل كما لا يجوز قبل السبب لا يجوز قبل الشرط ايضا كالصلوة
قبل الطهارة لانا نقول ذلك اذا لم يوجد قرينة ترجح احد الجانبين
وقد وجد ههنا ما يدل على ان الفساد لعدم السبب وهو تغير الاداء
بتغير الوقت اذ المشروط لا يختلف باختلاف صفة الشرط فتعين ان
الفساد لعدم السبب لا لعدم الشرط فصلح دليلا على السببية فان قيل
لا بد من مناسبة بين الاسباب ومسبباتها كالمناسبة بين العقوبات

والجنايات ولا مناسبة بين الاوقات ووجوب العبادات فكيف
تصلح سببا لها قلنا الاوقات ليست باسباب على الحقيقة بل
السبب تتابع النعم على العباد فيها وذلك يصلح سببا لوجوب الشكر
شرعا وعقلا لكن تزاد في النعم لما كان في الاوقات جعلت الاوقات
التي هي محل حدوث النعم اسبابا للعبادات التي هي شكر النعم تيسيرا وتقوية
مقام النعم كما ذكر ابو اليسر قوله والاصل في هذا النوع انه لما جعل
الوقت ظرفا للمودي وسببا للوجوب لم يستقم ان يكون كل
الوقت سببا لان ذلك يوجب تاخير الاداء عن وقته او تقديمه
على سببه فوجب ان يجعل بعضه سببا والاصل في هذا النوع وهو
وقت الصلوة انه الضمير للشان لما جعل الوقت ظرفا للمودي وسببا
للوجوب لم يستقم ان يكون كل الوقت سببا يعني لا يمكن جعل جميع
الوقت سببا مع رعاية هذين المعنيين لان ذلك اي جعل كل الوقت
سببا يوجب فوات احد المعنيين فانه لو دعي معنى السببية يلزم
تاخير الاداء عن الوقت لانه لا اعتبار للسبب قبل تمامه فلا يتحقق
الوجوب الا بعد خروج الوقت فلا يصح الاداء قبله وفيه ابطال
معنى الظرفية والشرطية المنصوص عليهما بقوله تعالى ان الصلوة
كانت على المؤمنين كتابا موقوتا ولو دعي معنى الظرفية وادين
الصلوة في الوقت يلزم منه تقديم الحكم على سببه وهو ممتنع بدلالة
العقل واذا لم يمكن ان يجعل كل الوقت سببا مع رعاية معنى الظرفية
وليس بد من اعتبار معنى السببية وجب ان يجعل البعض سببا
ضرورة ولا يقال لا يجب ذلك لانه امكن ان يجعل مطلق الوقت سببا
والمطلق مغاير للكل والبعض لانا نقول لا يمكن ذلك لانه تدخل
الكل والبعض في الاطلاق فيلزم حينئذ ان يصح جعل الكل سببا
من حيث هو مطلق الوقت وقد بينا ان ذلك لا يجوز فثبت
انه لا بد من تقييده بالبعض ولانه لا بد من تعيين السبب ولا يمكن

ذلك

ذلك في مطلق الوقت ثم لما سقط اعتبار الكل ووجب اعتبار
البعض جعل الجزء والذي لا يتجزى من الوقت سببا لما سنذكره
والجزء السابق بداولى لعدم ما يزاحمه فان اتصل الاداء به تقررت
السببية عليه لحصول المقصود اذ المقصود من نفس الوجوب
تحصيل الاداء به نظرا الى الظاهر وان كان المقصود الاصلي الابتلاء
والا اي ان لم يتصل به الاداء انتقلت السببية الى الجزء الذي يليه
اي يلي الجزء الاول ويتقرر عليه ان اتصل الاداء قوله لانه متصل
بقوله وهو الجزء الذي يتصل به الاداء فان اتصل الاداء بالجزء
الاول كان هو السبب والا ينتقل السببية الى الجزء الذي يليه
لانه لما وجب نقل السببية عن الجملة وليس بعد الجملة جزء مقدر
وجب الاقتصار على الادنى لانه متصل بقوله وهو الجزء الذي يتصل
به الاداء يعني لما وجب نقل السببية من الكل الى ما دونه للضرورة
التي ذكرناها وليس بعد الكل جزء مقدر اي مقدار معلوم يمكن ترجيحه
على سائر الاجزاء مثل الربع والخمس والعشر ونحوها لعدم الدليل
عليه وفساد الترجيح بلا مرجح وجب الاقتصار على الادنى وهو الجزء
الذي لا يتجزى اذ هو مراد بكل حال ولا دليل على الزائد عليه فتعين
السببية ولهذا لو ادى بعد ما مضى جزء من الوقت جاز ولما وجب
الاقتصار على الادنى كان الجزء المتصل بالاداء اولى بالسببية من
غيره لانه اقرب الى المقصود ولان الاصل اتصال المسبب بالسبب
فان اتصل الاداء بالجزء الاول كانت السببية متقررة عليه والا
ينتقل الى الثاني والثالث الى اخر الوقت قال ابو اليسر يخرج الصلوة
تجب على المصلي بالجزء القائم من الوقت لا بالفائت لانه لو وجب
بالجزء الفائت يصير مفوتا للصلوة بمضي ذلك الجزء لان الوقت
شرط الاداء كما هو سبب الوجوب قوله ولم يجز تقديره على ما يسبق
قليل الاداء لان ذلك يودي الى التخطي عن القليل بلا دليل ولم يجز

تقريره اى تقرير معنى السببية على ما سبق قبيل الاداء جواب عما
يقال ان الانتقال الى البعض للضرورة ولا ضرورة فى اقتصار السببية
على الجزء المتصل بالاداء ونقلها من الجزء الاول بل امكن ان يجعل جميع
ما تقدم من الاجزاء على الاداء سببا لحصول المقصود به وهو تقديم
السبب مع صفة الاتصال بالمسبب فقال لم يجز تقرير السببية
على الاجزاء السابقة على الاداء لان ذلك اى التقرير يؤدى الى التخطى
اى التجاوز عن القليل وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل يوجب
ذلك لان الدليل انما يدل على ان الكل سبب والجزء الادنى سبب فاثبات
السببية لما وراء الكل والادنى يكون اثباتا بلا دليل قيل معناه ان
الجزء المتصل بالاداء لما صلح سببا بنفسه ولم يجز تقرير معنى السببية
على الجزء الاول والغاء هذا الجزء لان ذلك يؤدى الى التخطى عن القليل
وهو الجزء المتصل بالاداء بلا دليل وذلك لا يجوز لكن سبق الحدث
فى الصلوة فانصرف واستقبله نهر وراءه نهر آخر فترك الاقرب
ومشى الى الابعد لا يجوز وتفسد صلوته لانه اشتغال بما لا يعنيه
فكذلك هذا قلت هذا وجه حسن ويشير اليه قوله ولم يجز تقريره
على ما سبق ولكنه قوله يؤدى الى التخطى عن القليل لا يوافقه ولو
كان المعنى ما ذكر لوجب ان يقال يؤدى الى التخطى عن القريب الى
البعيد بلا دليل وقوله بلا دليل احتراز عن انتقال السببية عن الجزء
الاخير الى الكل ان لم يوجد الاداء فى الوقت فانه وان كان تخطيا عن
القليل الى الكثير ولكنه بالدليل وحاصل هذا ان السببية لو انتقلت
عن الجزء الاول فاما ان يضم اليه الاجزاء المتقدمة على الاداء ام لا
فان لم تضم اليه يلزم ترجيح المعدوم على الموجود مع صلاحية الموجود
للسببية واتصال المقصود به وانه فاسد وان ضمت اليه يلزم
التخطى عن القليل بلا دليل وهو فاسد فتعين الانتقال وقد استدل
عليه ايضا بدلالة الاجماع فان الاهلية لو حدثت فى اثناء الوقت

بان اسلم

الجزء التاسع
تحقيق شرح
حسامي

بان اسلم الكافر او طهرت الحائض او افاق المجنون بعد انقضاء
الجزء الاول لزمت عليهم الصلوة بالاجماع فلو استقرت السببية
على الجزء الاول ولم تنتقل الى جزء آخر لما وجبت الصلوة عليهم كما
لو حدثت الاهلية بعد خروج الوقت وكذلك اداء العصر وقت الاحمرار
جائز نصا واجماعا ولو لا الانتقال لم يجز كما اذا قضى عصر الامس فى هذه
الحالة فهذه الضرورة دعتهم الى القول بالانتقال قوله ثم كذلك
ينتقل السببية الى ان يتضيق الوقت عند زفر رح والى اخر جزء
من اجزاء الوقت عندنا فيتعين السببية فيه لما بلى الشروع
فى الاداء اذ لم يبق بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه فيعتبر
حالة فى الاسلام والبلوغ والعقل والجنون والسفر والاقامة و
الحيض والطهر عند ذلك الجزء ويعتبر صفة ذلك الجزء فان كان
ذلك الجزء صحيحا كما فى الفجر وجب كاملا فاذا اعترض الفساد بطلوع
الشمس بطل الفرض وان كان ذلك الجزء فاسدا كما فى العصر يستانف
فى وقت الاحمرار وجب ناقصا فيتادى بصفة النقصان ثم كذلك
ينتقل السببية اى كما انتقلت السببية من الجزء الاول الى الثانى
عند عدم الشروع فى الاداء تنتقل من الثانى الى الثالث والرابع الى ان
يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا الاداء المفروض عند زفر رح
والى اخر جزء من اجزاء الوقت عندنا واعلم ان خيار تاخير الاداء
ثابت الى ان يتضيق الوقت بحيث لا يسع فيه الا فرض الوقت
بالاجماع حتى لو اخر عندهما اثم فاما انتقال السببية فكذلك يثبت الى
تضيق الوقت ايضا عند زفر رح لانه مبنى على ثبوت الخيار عنده
ولم يبق ذلك وعندنا الانتقال ثابت الى اخر جزء من الوقت لما ذكرنا
ان الكل جزء صالح للسببية وان المعدوم لا يعارض الموجود وانما
لا يسعه التاخير لكيلا يفوت شرط الاداء وهو الوقت وقوله
فتعين السببية فيه يصلح نتيجة لقوله زفر ولقول علمائنا رح

وهو تحقيق الوجوب بالسبب وهو السواد

ايضا فعنده لما لم يبق اختيار التاخير اذا ضاق الوقت
تعينت السببية فيه اى فى وقت التضيق الجزء يلى
الشروع فى الاداء اذا لم يبق بعد هذا الجزء ما يحتمل انتقال
السببية اليه فانها لو انتقلت الى ما بعده والواجب
لا يسع فيه لادى الى تكليف ما ليس فى الوسع فيعتبر
حاله اى حال المكلف فى الاسلام والعقل وكذا عند ذلك
الجزء فان اسلم الكافر او بلغ الصبى او افاق المجنون او
طهرت الحائض عند هذا الجزء وجبت الصلوة عليه وان
حدثت هذه العوارض بعد مضى هذا الجزء لا يلزمه الصلوة
عنده وان كان الوقت باقيا وعندنا لما وجب انتقال
السببية الى اخر جزء من اجزاء الوقت لصلاحية كل جزء
للسببية تعينت السببية فى اخر الوقت للجزء الذى يلى
الشروع فى الاداء يعنى تعينت السببية للجزء الاخير الذى يتصل
به الاداء غالبا اذا لم يبق بعد ذلك الجزء جزء يحتمل انتقال
السببية اليه فيعتبر حال المكلف فى حدوث العوارض
المذكورة وزوالها عند ذلك الجزء فان كان الشخص المكلف
عاقلا بالغا مسلما طاهرا عن الحيض والنفاس فى ذلك الجزء
وجبت عليه الصلوة وان فات واحد من هذه الاوصاف
فى ذلك الجزء لم يجب وكذا ان كان مقيما فى ذلك الجزء وجبت
عليه صلوة الاقامة وان كان مسافرا فى سائر الاجزاء
وان سافر فى ذلك الجزء وجب عليه صلوة السفر وان كان
مقيما فى الاجزاء المتقدمة ويعتبر صفة ذلك الجزء اى فى
الصحة والفساد ايضا فان كان ذلك الجزء صحيحا اى لم
يوصف بالكراهة ولم ينسب الى الشيطان كما فى الفجر اى
وقت الفجر وجب اى الفرض به كاملا فاذا اعترض الفساد

وكذا

اى

اى فى الوقت بطلوع الشمس فى خلال الفجر بطل الفرض عندنا
خلافا للشافعى رح وحده لان الجزء الذى تقررت السببية
عليه وهو الجزء الذى قبيل طلوع الشمس سبب صحيح فيثبت
به الواجب كاملا فى الذمة فلا يتادى بالناقص كالصوم
المنذور المطلق لا يتادى فى ايام النحر والتشريق وكالسجدة
اذا قرأها نازلا فركب وسجدها بالايماء لا يتادى به لانها
وجبت كاملة فلا تتادى ناقصة ولا يقال الكامل قد يتادى
بالناقص كما لو ترك بعض واجبات الصلوة او كلها ولكنه
اتى باصل الاركان يخرج به عن العهدة وان تحقق فيه النقصان
حتى وجب جبره بسجود السهو ان كان الترك بالسهو لانا
نقول انما لم يمنع ذلك النقصان عن الخروج عن العهدة لانه
ليس براجع الى نفس المامور به فانه امر بنفس القيام و
الركوع والسجود والقراءة وقد اتى بما امر به الا انه لم يعمل
بما ثبت بالاخبار الاحاد التى لا يراد بها على الكتاب فتمكن به
نقصان فى الاداء فيجبر بالسهو فاما النقصان الواقع بسبب
الوقت فراجع الى نفس المامور به فانه امر بالصلوة فى الوقت
الكامل بقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس الآية وقوله
عز ذكره ان الصلوة كانت على المؤمنين كتابا موقوتا اى
فرضا موقتا فاذا ادى الصلوة فى الاوقات المكروهة فقد
ادخل النقصان فى نفس المامور به لان هذا الوقت انقص
مما امر بالاداء فيه فلا يخرج به عن العهدة فان قيل ما ذكرتم
مخالف لقوله عليه الصلوة والسلام من ادرك ركعة من
الصبح قبل ان تطلع الشمس فقد ادرك الصبح ومن ادرك
ركعة من العصر قبل ان تغرب الشمس فقد ادرك العصر
رواه ابو هريرة رض وفى رواية اخرى عنه عن النبى صلى الله

عليه وسلم اذا ادرك احدكم سجدة من صلوة العصر قبل
ان تغرب الشمس فليتم صلوته واذا ادرك احدكم سجدة
من صلوة الصبح قبل ان تطلع الشمس فليتم صلوته قلنا
تاويلهما عندنا ما ذكر ابو جعفر الطحاوي رح في شرح الاثار
ان ورودها كان قبل نهيه عليه الصلوة والسلام عن الصلوة
في الاوقات المكروهة ولا يقال كان ذلك نهيا عن التطوع
خاصة كالنهي عن الصلوة بعد الفجر والعصر فلا يوجب نسخ
هذا الحديث لانا نقول بل هو نهي عن الفرائض والنوافل فان
قضاء الفوائت فيهما لا يجوز الا ترى ان النبي عليه الصلوة
والسلام لما فاتته صلوة الفجر غداة ليلة التعريس انتظر في
قضائها الى ان ارتفعت الشمس فدل هذا على ان ما وراءه
نسخ به وعن ابي يوسف رح ان الفجر لا يفسد بطلوع الشمس
ولكنه يصبر حتى اذا ارتفعت الشمس اتم صلوته فكانه استحسن
هذا ليكون موديا بعض الصلوة في الوقت ولو افسدها كان
موديا جميع الصلوة خارج الوقت واداء بعض الصلوة في
الوقت اولى من اداء الكل خارج الوقت كذا في المبسوط وفي
قوله بطل الفرض اشارة الى نفي ما روي عن محمد رح ان اصل
الصلوة يبطل بطلان جهة الفرضية على ما عرف وقوله وان
كان ذلك الجزء اي الجزء الاخير الذي وجد الشروع فيه قاصرا
اي ناقصا بان صار منسوبا الى الشيطان كالعصر يتاتى
في وقت الاحمرار اي كوقت الاحمرار اذا استوفت فيه عصر ذلك
اليوم وجب اي الفرض به ناقصا لان نقصان السبب مؤثر
في نقصان المسبب كالبيع الفاسد يؤثر في فساد الملك فيتادى
بصفة النقصان اي بهذا الشروع الواقع في الوقت الناقص
لانه ادى الواجب كما التزم بمنزلة ما اذا نذر صوم يوم النحر

واداه فيه

واداه فيه فاذا غربت الشمس بعد الشروع لم ينتقض ولم
تفسد لان ما بعد الغروب ليس بناقص بل هو كامل
فيتادى الواجب بالاداء فيه لانه اكمل مما وجب فيه فكان
اولى بالجواز ثم الشيخ رح انما قيد تعين سببية الجزء الاخير
بالشروع في الاداء ليتاتى له تفريع طلوع الشمس في الفجر وغروبها
في العصر والا تعين هذا الجزء للسببية بعد ما مضى سائر
الاجزاء من غير اداء لا يفتقر الى الشروع حتى ظهرت سببيته
في حق المكلف بحسب احوال الدين الاسلام والبلوغ وسائر
العوارض وان لم يشرع في الصلوة في هذا الجزء وذلك لانا
انما شرطنا الشروع للتعين في الاجزاء المتقدمة ليمنع انتقال
السببية عما اتصل به الاداء الى الاجزاء الباقية بترجيحه
عليها باتصال المقصود به فاذا انتقلت السببية الى الجزء
الاخير وليس بعده ما يحتمل انتقال السببية اليه لم نحتج الى
اشتراط الشروع لتعينه ويؤيده ما ذكر صدر الاسلام وابو اليسر
ان الجزء الاخير يبقى سببا بعد المضي بخلاف الاجزاء المتقدمة
لانه كان سببا للوجوب حال قيامه فاذا لم يؤد فيه حتى مضى
يبقى سببا للوجوب كما كان حتى يجب الاداء في وقت آخر لان
الشرع اوجب الاداء في غير الوقت ولا يتصور ذلك الا ببقاء
هذا الجزء سببا للوجوب فعلمنا ان الشرع ابقاه سببا للوجوب
فيجب بخلاف الاجزاء الاخر المتقدمة فان الشرع ما جعلها
سببا للوجوب بعد مضيها لانها جعلت اسبابا ليؤدي
الواجب فيها لا في غيرها وبعد مضيها لا يتصور ذلك وقيل انما
قيد بالشروع في الاداء وان تعينت السببية فيه بدون الشروع
لان الظاهر من حال المسلم انه لا يترك الصلوة ولا يؤخرها
عن وقتها فيشرع في الاداء في هذا الجزء ان لم يكن اداها قبله

قوله ولا يلزم على هذا ما اذا ابتدأ العصر في اول وقته ثم
مده الى ان غربت الشمس فانه لا يفسد لان الشرع جعل
له حق شغل كل الوقت بالاداء فجعل ما يتصل به من الفساد
بالبناء عفوا لان الاحتراز عنه مع الاقبال على الصلوة متعذر
ولا يلزم جواب عن سوال يرد على قوله فان كان ذلك الجزء
صحيحا الى اخره ووجه وروده انه قد ذكر ان ما وجب كاملا لا
يتادى بصفة النقصان كله ولا جزء منه حتى لو قضى الظهر
ووقع اخره في وقت الكراهة لا يجوز فاذا استانف العصر
في اول الوقت وهذه الى ان اصفرت الشمس او غربت ينبغي ان
يفسد العصر كما يفسد الفجر بطلوع الشمس فقال ان الشارع
جعل للعبد ولاية شغل كل الوقت بالاداء وهو العزيمة لان
الاصل ان يكون العبد مشغولا بخدمة ربه في جميع الاوقات
لتوارد نعمه عليه على التوالي لا سيما في اوقات الصلوة لانها
اوقات وجوب الخدمة الا انه تعالى جعل له ولاية صرف بعض
هذه الاوقات الى حوائج نفسه رخصة فثبت ان شغل كل
الوقت بالعبادة هو العزيمة ولهذا جعلنا الوقت في حق صاحب
العذر مقام الاداء لحاجته الى شغل كل الوقت بالاداء ولا يمكن
الاقبال على العزيمة في العصر الا بان يقع بعض اداءها في الوقت
الناقص فيصير ذلك البعض ناقصا ولما لم يمكن الاحتراز
عنه مع الاقبال على العزيمة سقط اعتباره لانه حصل حكما
لتكميل العزيمة لا قصدا فانه بناء على الاول كما قال محمد رح
في النوادر ان من شرع في الخامسة بعد ما قعد قدر التشهد
في صلوة العصر يضيف اليها ركعة اخرى ويكون الركعتان
تطوعا ومعلوم ان التطوع بعد العصر مكروه ولكن لما كان
بناء على الاول وقد حصل حكما لا قصدا لم يعتبر حتى لم تثبت صفة

الكراهة

الكراهة كذا هذا هكذا ذكره ابو اليسر رح قوله واما اذا خلا
الوقت عن الاداء فالوجوب يضاف الى كل الوقت لزوال
الضرورة الداعية عن الكل الى الجزء فوجب بصفة الكمال
فلا يتادى بصفة النقصان في الاوقات الثلثة المكروهة
بمنزلة سائر الفرائض واما اذا خلا الوقت عن الاداء يجوز
ان يكون ابتداء كلام ويحتمل ان يكون جواب سوال وهو ان يقال
لما انتقلت السببية الى الجزء الاخير وتعين هو للسببية لعدم
ما يحتمل الانتقال اليه بعده لزم ان يجوز الاداء في الاوقات الناقصة
اذا كان الجزء الاخير ناقصا كالعصر اذا فاتت عن وقتها ينبغي ان
يجوز قضاؤها في الاوقات المكروهة فاشار الى الجواب وقال اذا
خلا الوقت عن الاداء يضاف الوجوب الى كل الوقت لانا انما
جعلنا جزءا من الوقت سببا ضرورة وقوع الاداء في الوقت
لان الوقت شرط الاداء وظرفه وسبب الوجوب ايضا فلا يجوز
ان يكون الوقت الواحد ظرفا وسببا فجعلنا جزءا منه سببا
والباقي ظرفا فهذه الضرورة فيما اذا جعله ظرفا متحققة فاذا لم يجعله
ظرفا بان لم يؤد في الوقت حتى فات سقطت الضرورة ووجب العمل
بالاصل وهو ان يجعل الوقت سببا بكماله لان الاضافة الدالة على
السببية وجدت الى جميع الوقت يقال صلوة الظهر والظهر اسم
لجميع الوقت ولما جعل الكل سببا ولا فساد في كل الوقت كان الواجب
على وفقه فلا يصح اداؤه في الوقت الناقص كما في الفجر وقت الطلوع ولا
يقال لو اضيف الوجوب الى الكل لزم منه ان لا يكون الوجوب ثابتا
في الوقت فوجب ان لا يكون آثما بترك الاداء لانا نقول انما ينتقل السببية
الى الكل بعد اليأس عن الاداء في الوقت فلا يلزم منه انتفاء الوجوب
في الوقت فان قيل لو اضيف الوجوب الى جميع الوقت وبعضه ناقص
في العصر يكون الواجب ناقصا ضرورة فينبغي ان يجوز قضاءه

في وقت مثله قلنا السبب كامل من وجه ناقص من وجه والواجب
كذلك فلا يتادى في الوقت الناقص من كل وجه كذا في مختلفات القاضي
الفخر رح الا انه يقتضي انه لو قضى العصر في اليوم الثاني فوقع اخره في الوقت
الناقص كان جائزا وليس كذلك فان وقت التغير ليس بوقت
لقضاء شيء من الصلوات كذا ذكر القاضي الامام فخر الدين رح في شرح
الجامع الصغير وقيل في الجواب عنه ان الوقت الكامل من العصر اكثر من
الوقت الناقص فكان الاعتبار للاكثر الذي له حكم الكل في بعض المواضع
اولى من اعتبار الاقل وكذا الكامل موجود باصله ووصفه والناقص
موجود باصله دون وصفه فكان الموجود اصلا ووصفا راجحا على
الموجود اصلا لا وصفا والمرجوح في مقابلة الراجح بمنزلة المعدوم
فكان الاعتبار للكامل منه دون الناقص فصار كان الكل كامل والجواب
الصحيح ما ذكره شمس الائمة رح انه اذا لم يشتغل بالاداء حتى تحقق التفويت
بمضي الوقت صار دينا في ذمته فثبت في ذمته بصفة الكمال وانما يتادى
بصفة النقصان عند ضعف السبب اذا لم يصر دينا في الذمة وذلك
بان يشتغل بالاداء لانه يمنع صيرورته دينا في الذمة وهذا هو الجواب
عما اذا اسلم الكافر او بلغ الصبي او طهرت الحائض في آخر وقت العصر
ثم قضوها في اليوم الثاني في ذلك الوقت حيث لا يجوز لانه اذا مضى الوقت
صار الواجب دينا في ذمته بصفة الكمال فلا يتادى ناقصا كذا ذكر
شمس الائمة على ان صدر الاسلام وفخر الاسلام ذكرا انه رواية في هذه
المسئلة عن السلف فيحتمل ان يجوز ولا يقال ثبوته في الذمة بصفة
الكمال غير مسلم لان السبب لما كان ناقصا كان ما ثبت في الذمة ناقصا
ايضا فبعد مضي الوقت لا يتصف بالكمال لانا نقول النقصان في الوقت
لم يكن لمعنى فيه لانه وقت كسائر الاوقات بل لمعنى في غيره وهو الفعل فان
في الاشتغال بالعبادة في هذا الوقت تشبها بعبادة اهل الكفر وتعظيمهم
ما يعتقدونه الهة في هذا الوقت فاذا مضى من غير فعل لم يتحقق فيه نقصان

وصار

وصار كسائر الاوقات في حق ما يرجع الى الايجاب الا ان النقصان
كان متحملا في الوقت للامر بالاداء فاذا مضى لم يبق متحملا لاسم
الواجب تحقق في الذمة كاملا فلا يتادى ناقصا هذا بيان ما ذكره
في الكتاب وحاصل ما ذكره في الشروح واعترض عليه بان ما ذكرتم
من تعيين الجزء الاخير للسببية غير مستقيم فانكم ان قلتم بتعينه
على تقدير الشروع فيه دون غيره فكل جزء من اجزاء الوقت متعين
على ذلك التقدير فلا معنى لتخصيصه بالحكم بالتعيين وان قلتم بتعينه
مطلقا وجد فيه الشروع او لم يوجد فلا يستقيم بعد ذلك اضافة
الوجوب الى كل الوقت وجعله سببا على تقدير عدم الشروع لان تعين
جزء للسببية مانع من اضافة الوجوب الى غيره لاستلزامها عدم
تعين ذلك الجزء للسببية واجيب بانا قد حكمنا بتعينه وجد فيه
الشروع او لم يوجد حتى اعتبرنا حال المكلف في هذا الجزء وان لم يوجد
منه شروع في الاداء ولكن تعينه لا يمنع من اضافة الوجوب الى كل
الوقت بعد مضي ذلك الجزء وبيانه انا انما جعلنا جزءا من الوقت
سببا حال قيام الوقت ضرورة وقوع الاداء في الوقت والاداء في الوقت
لا يجب الا بالخطاب والخطاب بالاداء لا يتوجه الى العبد قبل الجزء
الاخير لان الشرع خيره في الاداء ولهذا لو مات قبل آخر الوقت لا يلزمه
شيء لانه في التاخير ليس بمفرط فلذلك لا يتعين جزء منها للسببية
الا بالشروع لانه لو تعين ولم يتصل به الاداء كان تفويتا كما في الجزء
الاخير ولا وجه لجعله مفوتا مع بقاء الوقت والاختيار فاذا شرع في
الاداء في جزء تعين ذلك الجزء سببا للوجوب لتوجه الخطاب اليه
باختياره الشروع فيه فاما في الجزء الاخير فقد توجه اليه الخطاب
بالاداء حتما بسقوط خياره ولهذا لو لم يشرع فيه كان مفرطا اثما
فلا جرم تعين هذا الجزء للسببية وجد الشروع فيه او لم يوجد
لان الخطاب بالاداء الذي هو مطالبة الواجب في الذمة لا يتحقق الا

بتقرر الوجوب فكان من ضرورته تعين هذا الجزء للسببية
ثم اذا وجد الشروع فيه فقد تقرر هذا التعين سواء اختلف حاله
المكلف في آخر الوقت او لم يختلف فاما اذا لم يوجد فيه حتى مضى
فقد فات الغرض الذي ثبت التعين لاجله وهو حصول الاداء
في الوقت فلا وجه الى ابقائه سببا مع امكان العمل بالاصل وهو
اضافة الوجوب الى كل الوقت ثم العمل بالاصل انما يمكن في حق
من لم يختلف حاله في آخر الوقت فيضاف الوجوب الى كل الوقت
في حقه فاما في حق من اختلف حاله فيها كالكافر الذي اسلم في آخر
الوقت والصبي الذي بلغ فيه ونحوهما فلا امكان لعدم اهليتهم
للوجوب في جميع الاجزاء فتقرر تعين الجزء الاخير للسببية في حقهم
وان لم يوجد منهم الشروع في الاداء ويلزم عليه عدم جواز قضاء
العصر ممن اسلم او بلغ في آخر وقت العصر في وقت مثله لان ذلك
لا يروى عن السلف كما بينا فالحاصل ان التعيين يثبت بتوجه الخطاب
لانه من ضروراته فيختص بالجزء الاخير لاختصاص التوجه به وتقرر
هذا التعيين باحد الشيئين بالشروع في الاداء او باختلاف حال المكلف
في آخر الوقت فاذا لم يوجد واحد منهما ومضى الوقت سقط هذا التعين
لفوت غرضه ويضاف الوجوب الى كل الوقت وذهب ابو اليسر رح
الى ان الجزء الاخير متعين للسببية من غير ان يضاف الوجوب
الى كل الوقت بعد مضيه بحال ولكن يلزم عليه عدم جواز قضاء
العصر الفائت في الاوقات المكروهة ويمكن ان يجاب عنه بما
اشرنا اليه ان النقصان في الفعل لا في الوقت فكان الجزء الاخير
موجبا بصفة الكمال الا انه يتادى ناقصا في الوقت ضرورة محافظة
الوقت الذي هو شرط الاداء فان اداء العبادة في وقتها مع النقصان
اولى من ادائها خارج الوقت بدون النقصان فاذا مضى الوقت
ذهبت الضرورة الداعية الى تحمل النقصان وقد تحقق الواجب في الذمة

كاملا

كاملا فلا يتادى ناقصا ويمكن ان يجاب عنه بوجه آخر وهو
ان الاصل ان يجعل كل الوقت سببا الا انه عدل عنه الى البعض ليتحقق
الاداء في الوقت فكان الاعتبار للجزء الاول للسببية والانتقال الى
الاجزاء التي بعده وتعيين الجزء الاخير على تقدير وجود الاداء في الوقت
اما على تقدير عدم الاداء فكل الوقت سبب ابتداء من غير ان يثبت
انتقال او تعيين للجزء الاخير فكانه قيل الانتقال من الكل الى الجزء
الاول ثم الى ما بعده ثم تعيين الجزء الاخير كلها في حق المؤدي وفي حق
غير المؤدي الكل سبب كما هو الاصل فعلى هذا لا يرد الاعتراض المذكور
قوله والنوع الثاني ما جعل الوقت معيارا له وسببا لوجوبه
وهو وقت الصوم لا يرى انه قدر به واضيف اليه والنوع الثاني
من انواع المقيد بالوقت ما جعل الوقت معيارا اي مقدرا له و
سببا لوجوبه وهو شرط لاداءه ايضا الا انه لم يذكره لانه يعرف
بكونه موقتا اذ الوقت شرط الاداء في كل موقت بوقت معين بخلاف
كونه سببا او معيارا لان الوقت قد لا يكون سببا كما في الصوم المنذور
المضاف الى وقت معين وقد لا يكون معيارا كوقت الصلوة فلذلك
خصهما بالذكر الا ترى انه اي الصوم قدر به اي بالوقت حتى
ازداد بازدياد الوقت وانتقص بانتقاصه ولم يفضل الوقت عن
الاداء فيه فكان معيارا له ظرفا اذ المعيار ما يقاس به غيره ويسوى به
وهذا الوقت بهذه المثابة بخلاف وقت الصلوة فانه ظرف على ما مر
بيانه واضيف اليه اي اضيف الصوم الى الوقت فقيل صوم شهر
رمضان كما اضيفت الصلوة الى الوقت فقيل صلوة الظهر وصلوة
العصر فكان سببا له كوقت الصلوة لها الا ان الاضافة دليل السببية
فانها للاختصاص واقوى وجوه الاختصاص المسبب بالسبب اختصاص
وسياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله ومن حكمه ان لا يبقى شرعا
مشروعا فيه فيصاب بمطلق الاسم ومع الخطا في الوصف ومن

حكمه اى حكم هذا النوع من الموقت ان غيره اى غير هذا الموقت
لا يبقى مشروعا فيه اى فى هذا الوقت لانه معيار واحد فاذا شرع
فيه صوم وصار معيارا له لا يسع فيه غيره مع قيام فيه فكان
من ضرورة تعين الفرض مشروعا انتفاء مشروعية غيره عنه
لانه لا يتصور اداء صومين بامساك واحد ولا يتصور فى هذا
الوقت الا امساك واحد وهو لا يفضل عن المستحق فلا يكون غيره
مشروعا فيه واذا كان كذلك يصاب بمطلق الاسم اى يتادى الواجب
عن الصحيح المقيم بنية مطلق الصوم من غير تعرض لجهة الفرض
ومع الخطاء فى الوصف اى وصف الواجب بان نوى صوم القضاء
او النذر او الكفارة او النفل وقال الشافعى رح لا يتادى عن احد الا
بنية فرض رمضان لان الصوم متنوع فى اوصافه فرضا ونفلا
كاصل الامساك متنوع الى عادة وعبادة ومعنى العبادة معتبر فى الوصف
كما هو معتبر فى الاصل فانه مامور به ويحصل به زيادة ثواب ويستحق
تاركه زيادة تغليظ فى العقاب فكان الوصف بنفسه عبادة
كالاصل ومن المستنع حصوله عبادة لا عن اختيار من العبد فكما
شرطت العزيمة للاصل نفيا للجبر يشترط للوصف لهذا المعنى كما فى
الصلوة وتعين المحل لقبول المشروع دون غيره لا يغنى عن تعين
الوصف لانا ما اعتبرنا النية للتمييز حتى يسقط اعتبارها بتعين
المحل وانما اعتبرت للتحصيل على ما بينا ونحن نقول لا بد للوصف
من التحصيل بالنية على ما قلت الا ان النية الموجودة شاملة
للاصل والوصف وبيانه انا اجمعنا على ان الشرط نية الصوم
المشروع فيه حتى اذا نوى بهذا الطريق اجزاه بالاتفاق وان لم ينو
فرضا وهو نية اصل الصوم لانه نوى مشروع الوقت الا ان
المشروع فيه واحد وهو الفرض بلا خلاف والواحد فى زمان
او مكان ينال باسم جنسه كما ينال باسم نوعه وباسمه العلم فان

فيه

فى العقد

زيدا

زيدا الو نودى بيا انسان او يا رجل وهو متفرد فى الدار كان
كما قيل يا زيد فكذا فيما نحن فيه الامساك قد وجد بصورته و
معناه لانه نوى الصوم وهو واحد فيتناوله مطلق الاسم و
كذلك اذا نوى النفل لان الموصوف بانه نفل غير مشروع فلغت
نية النفل وبقيت نية الصوم فصار كما لو نوى الصوم مطلقا
بمنزلة ما اذا نوى الفرض فى غير رمضان ولا فرض عليه يكون نفلا
لان الوصف لغا فبقى مطلق النية فان قيل الواحد فى المكان
انما ينال باسم جنسه اذا كان موجودا وههنا الصوم معدوم
يوجد بتحصيله فكيف ينال المعدوم باسم جنسه قلنا كونه
معدوما لم يمنع ان ينال باسم نوعه بان نوى الصوم المشروع عنه
فى الوقت فكذلك باسم جنسه لان اسم جنسه اسمه كما ان اسم نوعه
اسمه وهذا لانه وان لم يكن موجودا تحصيلا فهو موجود من حيث
الشرعية وهو من حيث الشرعية واحد فينال باسم الجنس ومع
الخطاء فى الوصف فان قيل ان سلمنا انه يتادى بمطلق النية لا
نسلم انه يتادى بنية التطوع او بنية القضاء وغيره لان المتوحد
فى المكان ينال باسم جنسه ولا ينال باسم غيره فان زيدا لا ينال باسم
عمرو وان كان ينال باسم انسان ورجل كيف وانه بهذه النية
معرض عن الفرض لان ما نواه من الوصف لا يجتمع مع فرض الوقت
فلا يمكن ان يجعل مع الاعراض عنه مقبلا عليه قلنا انه نوى
اصل الصوم ووصفه والوقت لا يقبل الوصف فلغت نية
الوصف فبقيت نية الاصل اذ ليس من ضرورة بطلان الوصف
بطلان الاصل لان قوام الاصل ليس بالوصف واصل الصوم
جنسه لا اسم غيره وهو كما لو نادى لرجل ابيض متفرد فى الدار
بالرجل الاسود ينال بهذا الاسم لان الاسود وان بطل بقى اسم الجنس
الذى يصلح اسما له بخلاف عمرو فانه ليس باسم جنس اصلا فلا

يتال به والاعراض لو ثبت انما يثبت في ضمن نية النفل او القضاء
وقد لغت بالاتفاق فيلغو ما في ضمنها ونظيره الحج على مذهبه
فان قيل لما تعين الفرض مشروعا في هذا الوقت ينبغي ان يتادى
بلا نية من الصحيح المقيم كما قال زفر رح لان الامر بالفعل متى تعلق
بمحل بعينه اخذ حكم العين المستحق فصار ما يتصور من الامساك
في هذا الوقت مستحقا على المكلف فعلى اي وجه وجد وقع عن المامور
به كالامر برد المغصوب والوديعة لما كان متعلقا بمحل بعينه وقع
عن الجهة المستحقة على اي وجه وقع وكالامر باداء الزكوة لما تعلق
بمحل بعينه كان الصرف الى الفقير واقعا عن الجهة المستحقة وان
لم ينو الزكوة وهذا كمن استاجر خياطا ليخيط له ثوبا بعينه كان
الفعل الواقع فيه من جهة ما استحق عليه سواء قصد به التبرع
ابتداء او اداء الواجب بالعقد بخلاف المريض والمسافر حيث لا
يتادى صوم الشهر عنهما بلا نية لان الاداء غير مستحق عليهما
في هذا الوقت فلا يتعين الا بالنية قلنا الشارع وان عين الوقت
لاداء الفرض ولم يشرع غيره فيه لكن ابقى منافع العبد التي بها يتمكن
من اداء العبادة وغيرها على ملكه وامره بان يؤدي بها ما هو مستحق
عليه من العبادة باختياره فلم يكن بد من العزيمة لانه ما لم يعزم
لا يكون صارفا ماله الى ما عليه ولا يحصل ذلك لعدم العزيمة لان
العدم ليس بشيء ولا يقال الامساك قد وجد منه اختيارا فلا حاجة
الى النية لتحصيل الاختيار لانا نقول انما شرطنا الاختيار في
صرف هذا الفعل عن العادة الى العبادة لا اختيار اصل الفعل
ولم يوجد وانما لا يمكنه صرف منافعه الى اداء صوم اخر لانه
غير مشروع لا لان المنافع مستحقة عليه كما لا يمكنه ذلك في الليل
وهذا بخلاف الزكوة فان المستحق صرف جزء من المال الى المحتاج
ليكون كفاية له من الله تعالى وقد تحقق ذلك فالهبة صارت

عبارة

عبارة عن الصدقة في حقه مجازا حتى لا يملك الواهب الرجوع
فيها لان المبتغى بها وجه الله تعالى دون العوض من المصروف
اليه وقد حصل كما ان الصدقة على الغني صارت عبارة عن الهبة
حتى ملك المتصدق الرجوع بدلالة في المحل وبخلاف الاجير فان
المستحق منافعه ان كان اجيرا واحدا او الوصف الذي في الثوب
ان كان اجيرا مشتركا فيه وذلك لا يتوقف على عزم منه ولا
يلزم على ما ذكرنا اشتراط نية تعيين الصلوة عند ضيق الوقت
لان التوسعة افادت شرطا زائدا وهو التعيين فلا يسقط
بالعوارض ولا بتقصير العباد قوله الا في المسافر ينوي واجبا
اخر عند ابي حنيفة رح ولو نوى النفل ففيه روايتان الا في المسافر
ينوي واجبا آخر الاستثناء متعلق بقوله ومع الخطاء في
الوصف لا بقوله فيضاف بمطلق الاسم على الاصح كما سيعرف فاي
يصاب بصوم الشهر بنية اصل الصوم ومع الخطا في الوصف
في حق الجميع الا في المسافر اذا نوى واجبا آخر فان هذا الصوم
لا يصاب في حقه بهذه النية بل يقع صومه عما نوى عند ابي حنيفة
رحمه الله وقال ابو يوسف ومحمد رح المسافر كالمقيم في هذا الحكم
حتى اذا نوى واجبا آخر في رمضان او تطوعا او اطلق النية وقع
عن فرض الوقت لان شرع الصوم عام في حق المقيم والمسافر
لان وجوبه بشهود الشهر وقد تحقق في حقه كما تحقق في حق المقيم
ولهذا لو صام عن فرض الوقت يجزيه عند جمهور الصحابة
والفقهاء وقد بينا ان شرعيته تنفي شرعية الغير فلا يبقى غير
صوم الوقت مشروعا في حق المسافر ايضا الا ان الشرع اثبت
له الترخص بالفطر دفعا للمشقة فاذا ترك الترخص كان هو
والمقيم سواء فيقع صومه عن فرض الوقت بكل حال ولابي حنيفة رح
طريقان احدهما ان نفس الوجوب وان كان ثابتا في حق المسافر

يحدث

لوجود سببه وهو شهود الشهر الا ان الشرع اثبت له الترخص
بترك الصوم تخفيفا عليه عند وجود السفر الذي هو محل
المشاق ومعنى الترخص ان يدع مشروع الوقت لنفع يرجع اليه
وانتفاعه نوعان انتفاع في الدنيا بالافطار دفعا للضرر العاجل
وانتفاع في الآخرة بدفع ضرر العقاب والمراد ان يصرف ماله الى
ما عليه بالميل الى الاخف فاذا اشتغل بواجب آخر كان مترخصا لان
اسقاطه عن ذمته لكونه اهم اخف عليه اولى من اسقاط فرض الوقت
لانه لو لم يدرك عدة من ايام اخر لا يكون مواخذا بفرض الوقت و
يكون مواخذا بذلك الواجب ولما جاز له الترخص بالفطر لانه اخف عليه
نظرا الى منافع بدنه فلان يجوز له الترخص بما هو اخف عليه نظرا
الى مصالح دينه كان اولى وهذا الوجه يوجب انه اذا نوى النفل يقع عن
فرض الوقت كما روى ابن سماعة عنه لانه لا يمكن اثبات معنى الرخصة
بهذه النية اذ هو يتجشم المحال مرارة الجوع ويلزمه قضاء فرض الوقت
في الثاني ولا فائدة في النفل الا الثواب وهو في فرض الوقت اكثر فكان
هذا ميلا الى الاثقل لا الى الاخف واذا لم يثبت معنى الترخص بقي صوم
الوقت مشروعا فيتادى بنية النفل كما في حق المقيم فان قيل انما
يجوز له الترخص باداء واجب اخر كما جاز له الترخص بالفطر اذا كان
الوقت قابلا له والوقت ليس بقابل لهذا الترخص لعدم شرعية صوم
آخر فيه فان المشروع فيه ليس الا فرض الوقت ولهذا يتادى بطلق
النية وبنية النفل ولا يجب التعيين فكان نية واجب آخر ونية
النفل سواء قلنا لما اثبت الشرع شرعية الفطر له في هذا الوقت
كان ذلك اثباتا لشرعية واجب آخر في هذا الوقت في حقه بطريق
الدلالة فكان الوقت قابلا لكصوم الوقت فكان ينبغي ان يجب عليه
التعيين ولا يتادى فرض الوقت عنه بمطلق النية لتعدد المشروع
فيه في حقه كالظهر المضيق الا ان ثبوت شرعية واجب آخر على

تقدير

تقدير الاقبال على الترخص والاعراض عن العزيمة ولا يتحقق ذلك
بهذه النية والثاني ان انتفاء شرعية سائر الصيامات ليس من
حكم الوجوب فانه موجود في الواجب الموسع بل من حكم تعين هذا
الزمان لاداء الفرض ولا تعين في حق المسافر لانه مخير بين الاداء فيه
والتاخير الى عدة من ايام اخر فصار هذا الوقت في حق تسليم ما عليه
من الواجب بمنزلة شعبان فيصح منه اداء واجب آخر كما يصح اداء
فرض الوقت وهذا الطريق يوجب انه ان نوى النفل يقع عما نوى وهو
رواية الحسن عن ابي حنيفة ومحمد رح واما اذا اطلق النية فعلى الرواية
التي لا يصح منه نية النفل لا شك انه يقع عن رمضان لان صومه بنية
النفل لما وقع عن فرض الوقت مع انها لا تحتمل الفرض فبالنية المطلقة
التي تحتمله اولى ان يقع عنه وعلى الرواية التي يصح نية النفل يقع عنه
قيل اذا اطلق النية لا يقع عن الفرض لان رمضان في حقه لما صار كشعبان
حتى قيل سائر انواع الصيام لا بد من تعيين النية كما في الظهر المضيق
ولان المطلق يحتمل الفرض والنفل والوقت يقبلهما وكان الحمل على النفل
الذي هو ادنى اولى كما في خارج رمضان والصحيح انه يقع عن فرض
الوقت على جميع الروايات لان الترخص وترك العزيمة وهي اداء صوم
الوقت لا يثبت بهذه النية لانه انما يثبت بنية واجب آخر او بنية
صريح النفل على رواية الحسن وهذه النية لا تحتمل واجبا آخر غير
فرض الوقت لانه لا يتادى بمثل هذه النية في غير رمضان ففيه اولى
وليست بنية صريح النفل ايضا بل هي تحتمله كما تحتمل فرض الوقت
ولما لم يثبت الترخص الحق بالمقيم فاطلاق النية منه ينصرف الى
صوم الوقت وصار الحاصل ان الرخصة عنده متعلقة بالفطر
وما في معناه من ترفيه يرجع اليه وعندهما هي متعلقة بالفطر لا غير
قوله واما المريض فالصحيح عندنا انه يقع صومه عن الفرض بكل
حال لان رخصته متعلقة بحقيقة العجز فيظهر بنفس الصوم

فوات شرط الرخصة فيلحق بالصحيح واما المريض فالصحيح عندنا
الى اخره احترز به عما روى ابو الحسن الكرخي رح ان الجواب في المريض
والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رح وبهذه الرواية اخذ الشيخ
الامام خواهر زاده رح فقال واذا كان مريضا او مسافرا فصام
رمضان بنية واجب آخر فعند ابي حنيفة رح يصير صائما عما نوى
ولو صام بنية التطوع ففي ظاهر الرواية يصير صائما عن رمضان
وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه يصير صائما عما نوى وهو اختيار
شيخ الاسلام صاحب الهداية والقاضي الامام فخر الدين والامام ظهير
الدين الولوالجي والقاضي الامام ظهير الدين البخاري والشيخ الكبير
ابي الفضل الكرماني رح فقد ذكر ابو الفضل في الايضاح فكان بعض
مشائخنا يفصل بين المسافر والمريض وانه ليس بصحيح والصحيح
انهما يتساويان وما ذكر ههنا اختيار المصنف اتبع فيه فخر الاسلام
وشمس الائمة رح قلت وكشف هذا ان الرخصة لا تتعلق بنفس
المرض باجماع بين الفقهاء لان المرض متنوع الى ما يضر به الصوم نحو
الحميات المطلقة ووجع الراس والعين وغيرها والى ما لا يضر به الصوم
كالامراض الرطوبية وفساد الهضم وغير ذلك والترخص انما يثبت
للحاجة الى دفع المشقة والضرر فيها فمن البعيد ان يثبت فيما
لا حاجة فيه الى دفع الضرر فلذلك شرط كونه مفضيا الى الحرج
بخلاف السفر فانه يوجب المشقة بكل حال فيتعلق الترخص بنفس
السفر واقيم السفر مقام المشقة لما عرف ثم عندنا يثبت الترخص
للمريض بخوف ازدياد المرض بان غلب على ظنه ذلك او اخبره الطبيب
كما يثبت بحقيقة العجز لا خلاف فيه بين اصحابنا فان من ازداد
وجعه او حماه بالصوم يباح له الفطر وان لم يعجز عن الصوم
ولم يرو عن احد من اصحابنا خلاف ذلك فهذا المريض ان يحمل
زيادة المرض وصام عن واجب آخر لا شك انه يقع عما نوى عند ابي

حنيفة رح

حنيفة رح اذ لا فرق بينه وبين المسافر بوجه فعلى هذا لا يستقيم
الفرق المذكور في الكتاب الا بتاويل وهو ان المرض لما تنوع كما ذكرنا
تعلق الترخص في النوع الاول وهو الذي يضر به الصوم بخوف ازدياد
المرض ولم يشترط فيه العجز الحقيقي دفعا للحرج وتعلق في النوع الثاني
بحقيقة العجز لانه وان لم يضر به الصوم لكن لما آل امر المريض الى
الضعف الذي يعجز به عن الصوم لا بد من ان يثبت له الترخص
بالفطر دفعا للهلاك عن نفسه كما يثبت بالاكراه اذ معنى العجز انه
لو صام لهلك غالبا فاذا صام هذا المريض عن واجب آخر او عن
النفل ولم يهلك ظهر انه لم يكن عاجزا ولم يثبت له الترخص فيقع عن
فرض الوقت فظهر ان مراد الشيخ ابي الحسن من قوله الجواب في
المريض والمسافر سواء المريض الذي اضر به الصوم وتعلق ترخصه
بازدياد المرض ومراد المصنف من قوله لان رخصته متعلقة
بحقيقة العجز المريض الذي لم يضر به الصوم وتعلق ترخصه بحقيقة
العجز ثم الشيخ رح انما قال فالصحيح عندنا لان رواية ابي الحسن ان
الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رحمه الله
لو اجريت على ظاهرها وعمومها من غير تاويل لاوجبت
تعميم الحكم في حق كل مريض كعمومه في حق المسافر وذلك
فاسد فالشيخ نظر الى عمومها الظاهري واشار الى الفساد
بقوله فالصحيح عندنا اي عندي كذا يوضح ما ذكرنا ما قال
شمس الائمة في المبسوط فاما المريض اذا نوى واجبا
آخر فالصحيح انه يقع صومه عن رمضان لان اباحة الفطر
له عند العجز عن اداء الصوم فاما عند القدرة فهو والصحيح
سواء بخلاف المسافر ثم قال وذكر ابو الحسن الكرخي رح
ان الجواب في المريض والمسافر سواء على قول ابي حنيفة رح
وهو سهو او ماول ومراده مريض يطيق الصوم ويخاف

منه زيادة المرض فهذا يدل بادنى تامل على صحة ما
ذكرنا قوله واما المسافر فيستوجب الرخصة بعجز
مقدر لقيام سببه وهو السفر فلا يظهر بنفس الصوم
فوات شرط الرخصة فلا يبطل الترخص فيتعدى ح
بطريق التنبيه الى حاجة الدينية واما المسافر فيستوجب
الرخصة بعجز مقدر يعني انه يستحق الترخص بالافطار
بعجز تقديري لا تحقيقي لقيام سبب العجز وهو السفر
فانه في الغالب مفضي الى المشقة والتعب ولهذا قيل
السفر قطعة من السقر وفي قطع المسافة من افات
والغالب في حكم المحقق شرعا كما عرف في النوم مع الحدث
والتقاء الختانين مع الانزال فاقيم السبب وهو السفر
مقام المسبب وهو المشقة فاذا صام المسافر لا يظهر
بقدرته على الصوم فوات شرط ترخصه بالافطار وهو
العجز التقديري لقيام سبب العجز وهو السفر فلا يبطل
حق ترخصه بهذا الصوم فيتعدى اي حق الترخص ح
اي حين لم يبطل ولاية ترخصه بظهور قدرته على الصوم
بطريق التنبيه اي بطريق الدلالة الى حاجة الدينية يعني
جواز الترخص بالافطار لحاجة الدنياوية وهي دفع المشقة
عن البدن في العاجل تنبيه على جواز الترخص باداء الصوم
لحاجة الدينية وهي دفع العذاب عن نفسه في الاجل بالطريق
الاولى لانه اهم قوله ومن هذا الجنس الصوم المنذور
في وقت بعينه لما انقلب بالنذر صوم الوقت واجبا لم
يبق نفلا لانه واحد لا يقبل وصفين متضادين فصار
واحدا من هذا الوجه فاصيب بمطلق الاسم ومع الخطأ في
الوصف وتوقف مطلق الامساك على صوم الوقت وهو

المنذور

المنذور لكنه اذا صامه عن كفارة او عن قضاء عليه
يقع عما نوى لان التعيين حصل بولاية الناذر وولاية
الناذر لا تعدوه فصح التعيين فيما يرجع الى حقه وهو
ان لا يبقى النفل مشروعا فاما فيما يرجع الى حق صاحب
الشرع وهو ان لا يبقى الوقت محتملا لحقه فلا ومن هذا
الجنس اي من جنس ما صار الوقت متعينا له كشهر رمضان
للصوم المشروع فيه الصوم المنذور في وقت بعينه
اي وقت معين مثل ان يقول لله علي ان اصوم رجبا
او يوم الخميس واحترز به عن النذر المطلق مثل ان يقول
نذرت ان اصوم يوما او شهرا او سنة لما انقلب بالنذر
صوم الوقت وهو النفل لانه هو الاصل في غير رمضان و
سائر الصيامات بمنزلة العوارض ولهذا يشترط فيها
التعيين والتبييت واجبا لم يبق نفلا لان الصوم المشروع
في وقت واحد لا يقبل وصفين متضادين اي متنافيين وهما
كونه نفلا او واجبا لان النفل ما لا يستحق العبد العقوبة
بتركه والواجب ما يستحقها بتركه فاذا ثبت الوجوب بالنذر
انتفى النفل ضرورة فصار اي الصوم المشروع في هذا الوقت
واحدا من هذا الوجه اي من حيث انه لم يحتمل صفة النفلية
وان بقي محتملا لصفة القضاء والكفارة ولا يقال كيف يكون
الصوم واحدا وانه مشتمل على امساكات كثيرة لانا نقول ذلك
بحسب الحقيقة ولكن باعتبار الحكم هو شيء واحد ولهذا لو
وجد المفسد في جزء يشيع في الكل وان الجملة متى ثبت بخطاب
واحد صارت كشيء واحد حتى صار جميع البدن كشيء واحد في الغسل
لدخوله تحت خطاب فاطهروا ولهذا جاز له انتقل البلة من
عضو الى عضو في الغسل بخلاف الوضوء فاصيب بمطلق الاسم

نقل

اى يقع عن المنذور بالنية المطلقة ومع الخطأ فى الوصف
اى بنية النفل كصوم رمضان وتوقف مطلق الامساك
على صوم الوقت وهو المنذور حتى جاز بنية من النهار
كصوم النفل وصوم رمضان ولكنه اى الناذر اذا صام
اى صوم الوقت او صام الوقت على طريق الاتساع عن واجب
اخر من كفارة او قضاء عليه يقع عما نوى يعنى اذا نوى من
الليل اما اذا نواه من النهار فانه يقع عن صوم الوقت وهو
المنذور لان النية من النهار فى حق القضاء والكفارة
لغو لانهما من محتملات الوقت فصارت نية القضاء ونية
النفل بمنزلة العدم فيقع عن صوم الوقت لان التعيين اى تعيين
الناذر الوقت للصوم المنذور فيه او تعيينه الصوم المشروع
وهو النفل للنذر وخروجه عن كونه نفلا حصل بولايته و
ولايته لا تعدوه اى لا تتجاوز عنه الى غيره فصح التعيين الذى
هو تصرف فى مشروع الوقت فيما يرجع الى حقه وهو ان لا يبقى
النفل مشروعا فيه فان النفل فى سائر الايام شرع حقا للعبد
ليتفضل عليه طريق اكتساب الخيرات ونيل السعادات من
غير عود اثم عليه فى ذلك على تقدير الترك فاما فيما يرجع الى
صاحب الشرع وهو اى الرجوع الى حقه ان لا يبقى الوقت محتملا
لحقه فلا اى فلا يصح التعيين يعنى كان الموجب الاصلى فى هذا
اليوم هو النفل حقا للعبد وصوم القضاء والكفارة كان محتملا
فاذا نذر صوم ذلك اليوم فقد تصرف فيما هو حقه بالايجاب
لا فيما هو حق الشرع وهو احتمال الوقت صوم القضاء والكفارة
اذ لو ظهر اثره فى ذلك صار العبد مبدلا للمشروع الذى فيه ليس
بحقه من قبل نفسه وذلك لا يصح كمن سلم وعليه سجدة السهو
يريد به قطع الصلوة لا تعمل ارادته فيه لانه تبديل المشروع

فكذا هذا

فكذا هذا ولا يقال التعيين حصل بفعله لكن باذن الشارع
اياه فى ذلك حيث جعل له ولاية الالتزام فينبغى ان يتعدى الى
حق صاحب الشرع ايضا كما لو عينه بنفسه لانا نقول اذنه
مقتصر على التصرف فيما هو حق العبد دون غيره فلا يتعدى
الى حقه فان قيل لما لم يتعد الى حقه بقى الوقت محتملا لصوم
القضاء والكفارة فينبغى ان يشترط التعيين فلا يتادى بمطلق
النية وبنية النفل كالظهر المضيق لان صحته بهاتين النيتين
من ضرورة اتحاد مشروع الوقت ولم يوجد قلنا صوم
القضاء والكفارة من عوارض الوقت ومحتملاته واصل
المشروع فيه صوم النفل الذى صار واجبا بالنذر وهو واحد
فينصرف مطلق النية ونية النفل اليه بخلاف الظهر المضيق
فان تعين الوقت للواجب حصل بالعارض وهو التقصير
فى الاداء الى زمان التضيق فيجعل عدما فى حق سقوط التعيين
للواجب فى حال التوسع كما مر بيانه واعلم ان ظاهر هذا اللفظ
وهو قوله ومن هذا الجنس وان كان يوهم ان الوقت سبب
فى هذا القسم لعود اسم الاشارة الى النوع الثانى الذى جعل
الوقت معيارا له وسببا لوجوبه لكنه ليس بسبب بل السبب
فيه هو النذر دون الوقت على ما عرف فكان ايراده فى هذا
النوع باعتبار تعين الوقت له لا غير قوله والنوع الثالث
الوقت بوقت مشكل توسعه وهو الحج فانه فرض العمر ووقته
اشهر الحج وحيوته مدة يفضل بعضها لحجة اخرى مشكل ومن
حكمه ان عند محمد رح يسعه التاخير لكن بشرط ان لا يفوته
فى عامه وعند ابى يوسف رح يتعين عليه الاداء فى اشهر الحج من
العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات والنوع الثالث
اى من انواع المقيد الوقت بوقت مشكل توسعه وتضيقه

وهو الحج فان في وقته اشكالا من وجهين احدهما بالنسبة
الى سنة واحدة فان الحج عبادة يتادى باركان معلومة لا
يستغرق الاداء جميع الوقت فمن هذا الوجه يشبه وقت الصلوة
ومن حيث انه لا يتصور في سنة واحدة الا اداء حجة واحدة
يشبه وقت الصوم والثاني وهو المذكور في الكتاب بالنسبة
الى سني العمر فان الحج فرض العمر ووقته اشهر الحج وهي من السنة
الاولى يتعين عليه وجبه لا يفضل عن الاداء وباعتبار اشهر الحج
من السنين التي تاتي يفضل الوقت عن الاداء وذلك محتمل
في نفسه فكان مشتبها كذا ذكر شمس الائمة وهكذا ذكر فخر
الاسلام رح في شرح التقويم فقال وقت الحج وقت عين جعل ظرفا
لاداء الحج ومعنى اشكاله انه اذا اخر الحج عن هذا الوقت المعلوم
ظرفا في هذه السنة وقع الشك والاشكال في ادائه فانه ان عاش
ادى وان مات تحقق الفوات فسميناه مشكلا وهكذا في
التقويم ايضا وهو الصحيح ثم ابو يوسف رح اعتبر جانب التضييق
وقال يتعين الاشهر من العام الاول للاداء كآخر وقت الصلوة
للصلوة حتى لو اخر عنه يأثم وعند محمد رح وجوبه بطريق التوسع
حتى لا يتعين اشهر العام الاول للاداء ويجوز له التاخير الى العام
الثاني والثالث بشرط ان لا يفوته عن العمر فان قيل لما ثبت ان
وقته متضيق عند ابي يوسف رح لم يبق مشكلا كوقت الصوم
ولما ثبت انه متوسع عند محمد رح زال الاشكال عنه ايضا كوقت
الصلوة قلنا انما حكم ابو يوسف رح بالتضييق على سبيل الاحتياط
حتى لا يؤدي الى تفويت العبادة لا من حيث انه انقطع جهة
التوسع بالكلية فانه لو ادرك العام الثاني جاز اداؤه فيه بالاتفاق
ولو ادى فيه كان اداء لا قضاء بالاتفاق وانما قال محمد رح بالتوسع
نظرا الى ظاهر الحال لا انه لا يحتمل التضييق عنده بدليل انه لو

قبل ادراك

قبل ادراك الاشهر من العام الثاني كان اشهر العام الاول متعينة
للاداء عنده فثبت ان الاشكال لم يزل بما قالاه ثم انه لو اخر
ومات قبل ادراك السنة الثانية يأثم بالاتفاق اما عند ابي يوسف رح
فظاهر واما عند محمد رح فلان التاخير كان بشرط عدم الفوات
وقد فوت فيأثم ثم استدل محمد رح بان النبي صلى الله عليه وسلم
حج سنة عشر من الهجرة وقد نزلت فرضيته سنة ست منها
فعلم ان التاخير جائز وبان الحج فرض العمر فكان جميع العمر وقت اداءه
الا انه لا يتادى في كل عام الا في وقت خاص وهو اشهر الحج فيكون وقته
فردا من افراد اشهر الحج لا اشهر الحج من هذا العام بعينها وما
من سنة تمضي الا ويتوهم ادراك الوقت بعدها وانما يثبت العجز
بعارض الموت فرجحنا الحيوة عليه لان ما كان ثابتا فالظاهر
بقاؤه الى ان يظهر المزيل وفيه شك فلم يعتبر واذا كان كذلك
لا يتعين الا بتعيينه فعلا كصوم القضاء فانه موقت بالعمر و
وقت اداءه النهار دون الليالي كما ان وقت الحج اشهر الحج دون باقي
السنة ثم لا يتعين الا بتعيين العبد فعلا فكذا هذا واحتج ابو يوسف رح
بان اشهر الحج من السنة الاولى في حق المخاطب به بمنزلة آخر
الوقت فيحرم عليه التاخير عنه كما في آخر وقت الصلوة وذلك
لان الوقت في حقه اشهر الحج من عمره لا من جميع الدهر والاشهر التي
من عمره ما كان متصلا بعمره وهذه الاشهر هي المتصلة بعمره
يقينا والتي لم يجيء بعد غير متصلة بعمره فلا تصير وقت حجه
الا بالاتصال وذلك مشكوك والانفصال في الحال ثابت فلا يرتفع
بالشك وعلى اعتبار الانفصال لا يبقى وقت الحجة غير الوقت الحاضر
فيكون التاخير عنه تفويتا كتاخير الصلوة عن آخر وقتها فلذلك
يتعين العام الاول للاداء وهو معنى قوله يتعين عليه الاداء
في اشهر الحج من العام الاول احتياطا احترازا عن الفوات بحقه

ان وقته الحج يفوت الحال بمضي يوم عرفة ولا يرجى عوده الا بالعام
الى العام القابل وفيه شك لان العيش الى سنة ليس بارجح من الموت
فلا يثبت العود بالشك ولا يرتفع حكم الفوات بخلاف الواجب المؤقت
عن الوقت حيث يجوز تاخيره لان الفوات فيه بالموت والعجز
الحال والموت محتمل فلا يرتفع الثابت بالمحتمل فاما التاخير الثابت
ههنا فالفوت بمضي الوقت فلا يرتفع بالمحتمل وهو العيش الى السنة
القابلة وبخلاف تاخير صوم القضاء والكفارة لان الموت في ليلة نادر
فلم يعد تفويتا فاما تاخير النبي عليه الصلوة والسلام فقد كان بعذر
وهو اشتغاله بامر الحروب وغيره على ان التاخير انما حرم للفوت
وذلك بالشك في العيش وقد ارتفع ذلك في حقه عليه الصلوة والسلام
فانه كان يعلم انه يعيش الى ان يبين امر الحج الذي هو احد اركان
الدين ويعلم الناس المناسك ولم يكن علم قبل عام الحج فلما ارتفع الشك
في حقه اتسع الوقت وصار كاول وقت الصلوة وهذا الدليل لم يثبت
في حق غيره كذا في الاسرار واعلم ان ما ذهب اليه محمد رح من القول
بجواز التاخير بشرط سلامة العاقبة على ما ذكر في الكتاب وعامة
الكتب مشكل لان العاقبة مستورة فلا يمكن بناء الامر عليها فانه
اذا سالنا سائل وقال قد وجب علي حج واريد ان اوخره الى سنة
تاتي والعاقبة مستورة عني هل يحل لي التاخير مع الجهل بالعاقبة ام لا
فان قلنا نعم فلم يات بالموت الذي ليس اليه وان قلنا لا يحل فهو
خلاف مذهبه وان قلنا ان كان في علم الله انك تموت قبل ادراك السنة
الثانية لا يحل لك التاخير وان كان في علمه انك تحيي فلك التاخير فيقول ما
يدريني ما في علم الله فما فتواك في حق الجاهل فلا بد من الجزم بالتحليل
او التحريم فيلزم منه القول بعدم الاثم وان مات كما هو مذهب الشافعي رح
او الاثم بنفس التاخير وان لم يمت كما هو مذهب ابي يوسف رح كذا
ذكره بعض المحققين في اصول الفقه فيثبت ان الصحيح من قول محمد رح

ماذكر

ماذكر الشيخ ابو الفضل الكرماني رح في اشارة الاسرار ان الحج يجب موسعا
يحل فيه التاخير الا اذا غلب على ظنه انه اذا اخر يفوت ثم ذكر في
آخر كلام محمد رح واما اذا مات قبل ان يحج فان كان الموت نجاة
لم يلحقه اثم وان كان بعد ظهور امارات يشهد قلبه بانه لو اخر
يفوت لم يحل له التاخير ويصير متضيقا عليه لقيام الدليل فان العمل
بدليل القلب واجب عند عدم الادلة قوله وظهر ذلك في حق المآثم
لا غير حتى بقي النفل مشروعا وظهر ذلك في حق المآثم لا غير يعني ظهر
اثر تعين الاشهر من العام الاول للاداء في حق المآثم او ظهر اثر
الاختلاف المذكور في حق المآثم لا غير حتى لو اتى بالحج في العام الثاني
او الثالث كان اداء بالاتفاق لا قضاء لان تعين اشهر الحج من العام
الاول ثبت ضرورة التحرز عن الفوت وبادراك الاشهر من العام الثاني
وقع الامن عن الفوات فسقط العام الاول وتعين الثاني للاداء وكذا
الحكم في كل عام فلا يظهر اثر التعيين في صيرورة الحج قضاء بالفوات عنه
وكذا لا يظهر في حق النفل حتى لو نوى حج النفل من عليه حجة الاسلام
وقع عن النفل لا عن الفرض عندنا لان هذا الوقت في نفسه قابل
للنفل كما هو قابل للفرض ولهذا صح اداء الحج النفل فيه ممن ادى حجة
الاسلام بالاتفاق الا انا حكمنا بتعيين الفرض في حقه ضرورة التحرز
عن الفوات فلا يظهر هذا التعين في حق المنع عن صحة النفل
كاخر وقت الصلوة لما تعين للفرض ظهر ذلك في حرمة التاخير
لا في المنع عن صحة صلوة اخرى وعند الشافعي رح تلغو نية النفل
ويقع عن حجة الاسلام لان تحمل المشاق وترك حجة الاسلام و
اختيار النفل عليه مع ان الثواب في اداء الفرض اكثر وان العقاب
على تركه بالتمكن من ادائه مستحق عليه من السفه والسفيه عنده
مستحق الحجر في امر الدنيا صيانة لماله ففي امر الدين اولى فيجعل
نية النفل منه لغوا تحقيقا لمعنى الحجر ويبقى اصل نية الحج وبه يتادى

فرض الحج بالاجماع والجواب ان الحج عبادة وانها لا تتادى الا عن اختيار
فلو حجر عن النفل وجعل حجة واقعا عن الفرض مع ان نية النفل
اعراض عن الفرض بابلغ الوجوه من ترك اصل النية لكان موديا
للفرض من غير اختيار فكان القول به باطلا وقد عرف تمامه في الكشف
قوله وجوازه عند الاطلاق بدلالة تعيين من المودي اذ الظاهر
انه لا يقصد النفل وعليه حجة الاسلام فصل في حكم
الواجب بالامر وهو اداء وجوازه عند الاطلاق الى اخره جواب عما يقال
لما لم يظهر التعين في حق النفل حتى بقي مشروعا كان مشروع الوقت
متعددا فينبغي ان يشترط التعيين في النية ولا يتادى الواجب بمطلق
النية كالصلوة في آخر الوقت لان التادي بمطلق النية من ضرورات
اتحاد المشروع في الوقت ولم يوجد فقال في الجواب جواز حج الاسلام عند
اطلاق النية بدلالة تعيين من المودي لان التعيين ساقط لان
الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه حجة الاسلام انه لا يتحمل المشاق
الكثيرة ولا يتكلف الحج النفل فصار الفرض متعينا بدلالة الحال فاستغنى
عن التعيين صريحا وانصرف مطلق النية اليه فاذا سمى شيا آخر صريحا
اندفع به ما تعين بالحال لان الدلالة لا تقاوم الصريح كنقد البلد يتعين
في عقود المعاوضة بدلالة الحال وهي تيسير الاصابة ويبطل عند التصريح
بذكر نقد بلد آخر بخلاف صوم الشهر فانه متعين لامر لازم له بوجه فيتادى
بجميع النيات فصل في حكم الواجب بالامر وهو اداء الواجب بالامر
نوعان اداء وقضاء والاداء ينقسم الى اداء محض والى الاداء الذي له
شبه القضاء والمحض منه ينقسم الى كامل والى قاصر والقضاء ايضا
ينقسم الى القضاء المحض والى القضاء الذي له شبه الاداء والاول ينقسم
الى القضاء بمثل معقول والى القضاء بمثل غير معقول والمثل المعقول
ينقسم الى المثل الكامل كقضاء الفائتة بجماعة والى القاصر كقضائها
بالانفراد فصارت الاقسام سبعة ثم جميع هذه الاقسام يوجد في

حقوق

حقوق الله تعالى ويوجد في حقوق العباد فكانت الاقسام اربعة
عشر بهذا الاعتبار والى الكل اشارة في الكتاب على ما ستعرف
قوله وهو تسليم عين الواجب بسببه الى مستحقه الباء للسببية
وهي يتعلق بالواجب والى يتعلق بالتسليم والضمير في بسببه للواجب
وفي مستحقه للواجب وللتسليم اي الاداء تسليم نفس الواجب الثابت
في الذمة بالسبب الموجب له كالوقت للصلوة والشهر للصوم ونحوهما
الى من يستحق ذلك الواجب والى من يستحق التسليم اليه وهذا التعريف
يشمل تسليم الموقت في وقته كالصلوة والصوم وتسليم غير الموقت
كالزكوة وصدقة الفطر والايقال كيف يمكن تسليم عين الواجب وهو
وصف في الذمة لا يقبل التصرف من العبد لانا نقول لما شغل الشرع
الذمة بالواجب ثم امر بتفريغها اخذ ما يحصل به فراغ الذمة حكم
ذلك الواجب كانه عينه لانه لا يتصور تسليمه الا بهذا الطريق وقيل
قوله بسببه الى مستحقه بيان لما يحصل به تسليم عين الواجب لا تمام
التعريف لان التسليم لو لم يكن بسببه لم يكن تسليم عين الواجب بل
يكون تسليم واجب آخر لان الواجب يختلف باختلاف الاسباب وكذا
لو لم يكن المسلم اليه مستحقا لما سلم اليه لا يكون تسليم الواجب قوله
وقضاء وهو اسقاط الواجب بمثل من عنده هو حقه الباء يتعلق
بالاسقاط اي القضاء اسقاط ما وجب في الذمة بسببه بمثل من عنده
اي بتسليم مثل الواجب من عند المكلف وهو حقه اي ذلك المثل
حق المكلف واحترز بقوله من عنده عن مثل صرف العصر الى
الظهر او الظهر اليوم الى ظهر الامس فان ذلك لا يكون قضاء وان
كانت المماثلة ثابتة بين الفائت وبين ما يصرفه اليه لان ذلك
ليس من عنده بل هو حق الغير ولهذا اكده بقوله هو حقه لان
للمتوهم ان يتوهم ان اسقاط الدين بصرف دراهم الوديعة اليه
يكون قضاء حقيقة لانه اسقاط بمثل من عنده فدفعه بقوله هو

حقه اى المراد من قوله من عنده ان يكون ذلك حقه لا مجرد
الحضرة هذا حقيقة كل واحد منهما فى اصطلاح الشرع ويدل على ما
ذكرنا قوله تعالى ان الله يامركم ان تؤدوا الامانات الى اهلها
فانه نزل فى تسليم مفتاح الكعبة حين اخذ النبى صلى الله عليه وسلم
من عثمان بن ابى طلحة وسلمه الى العباس فلما نزل رده الى عثمان
فعرفنا ان الاداء تسليم عين الواجب وقوله عليه السلام ما ادركتم
فصلوا وما فاتكم فاقضوا وقوله عليه السلام للخثعمية ارايت
لو كان على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك الحديث فعلم انه استعمل
فى تسليم المثل بعد فوات الاصل فاما القضاء استعماله فى موضع الاداء
مثل قوله تعالى فاذا قضيتم مناسككم اى اديتم وقوله عز وجل فاذا
قضيت الصلوة اى اديت بدليل ان الجمعة لا تقضى واستعمال الاداء
فى موضع القضاء كما يقال ادى فلان دينه اى قضى لان اداء حقيقة
الدين متعذر بل الديون تقضى بامثالها لا باعيانها علما عرف
وكما يقال نويت ان اودى ظهر الامس اى اقضى لان ظهر الامس
بعد مضيه محال فمن باب المجاز فان فى القضاء معنى التسليم وفى
الاداء معنى الاسقاط فيجوز استعمال احدى العبارتين فى الاخرى اليه
اشير فى التقويم قوله واختلف المشايخ فى ان القضاء ايجب
بنص مقصود ام بالسبب الذى يوجب الاداء قال عامتهم بانه يجب
بذلك السبب وهو الخطاب لان بقاء اصل الواجب للقدرة
على مثله من عنده قربة وسقوط فضل الوقت لا الى مثل وضمان
للعجز امر معقول فى المنصوص عليه وهو قضاء الصوم والصلوة
فيتعدى الى المنذورات المتعينة من الصلوة والصيام والاعتكاف
واختلف المشايخ اى مشايخنا واللام بدل الاضافة فى ان القضاء يجب
بنص مقصود اى بنص قصد به ايجاب القضاء ام بالسبب الذى يوجب
الاداء وهو الامر فان وجوب الاداء يضاف الى الامر لا الى السبب الذى هو

لا يثبت

لا يثبت بالسبب الا نفس الوجوب وان شئت ابهمت السبب كما
ابهمه الشيخ رح فقلت يجب القضاء بما يجب به الاداء سواء كان الموجب
نصا او غيره وقيل معنى قوله بنص مقصود بسبب ابتدائى غير سبب
الاداء عرف بالنص انه سبب له ويدل على صحة الوجه الاول ما ذكر فى الميزان
ان مشايخنا رح اختلفوا فى الامر الموقت اذا خرج الوقت قبل تحصيل
الفعل حتى وجب القضاء انه يجب بالامر السابق او بامر مبتدا له قال بعضهم
يجب بامر سابق وقال بعضهم يجب بامر مبتدا وهكذا ذكر فى عامة نسخ
اصول الفقه والحاصل ان وجوب القضاء لا يتوقف على امر جديد
وانما يجب بالامر الاول عند القاضى الامام ابى زيد وشمس الائمة وفخر
الاسلام والمصنف ومن تابعهم واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى والحنابلة
وعامة اصحاب الحديث وعند العراقيين من اصحابنا وصدر الاسلام
ابى اليسر وصاحب الميزان لا يجب بالامر الاول بل بامر آخر وبدليل آخر
وهو مذهب عامة اصحاب الشافعى وعامة المعتزلة والخلاف فى القضاء
بمثل معقول فاما القضاء بمثل غير معقول فلا يمكن ايجابه الا
بنص جديد بالاتفاق احتج من قال بانه يجب بامر مبتدا بان
الواجب بالامر العبادة ولا مدخل للراى فى معرفتها وانما يعرف
بالنص فاذا كان الامر مقيدا بوقت كان كون المامور به عبادة
مقيدا به ايضا ضرورة توقفه على الامر اذ العبادة مفتقرة بانها
فعل ياتى به المرء على وجه التعظيم لله تعالى بامره واذا كان كذلك
لا يكون الفعل فى وقت آخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت
الامر لكن قال الغزالى افعل كذا يوم الجمعة لا يتناول هذا الامر
ما بعد الجمعة بحكم الصيغة كما لو كان مقيدا بالمكان بان قيل
اضرب من كان فى الدار لا يتناول من لم يكن فيها واذا لم
يتناوله الامر كان الفعل قبل الوقت وبعده سواء فيحتاج
الى امر آخر ضرورة ولا يمتنع ان يكون الفعل مصلحة فى وقت

دون غيره ولهذا كانت الصلوة مخصوصة باوقات و
الصوم كذلك ولا يقال نحن لا ندعي انه يتناوله من حيث
الصيغة لانه لو كان كذلك لما سمي قضاء ولكنا نقول المامور
به لما فات يضمن بالمثل من غير توقف على امر آخر كما في حقوق
العباد لانا نقول من شرط ايجاب الضمان المماثلة ولا مدخل
للراي في مقادير العبادات باوقاتها فلا يمكن اثبات المماثلة
فيها بالراي وكيف يمكن ذلك والاداء مشتمل على الفعل واحراز
فضيلة الوقت ولهذا لم يجز قبل الوقت وقد فاتت فضيلته
بحيث لا يمكن تداركه قال عليه السلام من فاته صوم يوم من
رمضان لم يقضه صيام الدهر كله فكيف يكون الفعل بعد
الوقت مثلا للفعل في الوقت ولما لم يمكن ايجابه بالامر الاول
توقف على دليل آخر ضرورة واحتج من قال بانه يجب بالامر
الاول بالقياس وهو ان الشرع ورد بوجوب القضاء في الصوم
والصلوة قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر
فعدة من ايام اخر اي فافطر فعليه عدة من ايام اخر وقال
عليه السلام من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها
فان ذلك وقتها وما ورد فيه معقول المعنى فوجب الحاق غير
المنصوص به وبيانه ان الاداء قد صار مستحقا عليه بالامر في
الوقت ومعلوم بالاستقراء في قواعد الشرع ان المستحق لا يسقط
عن المستحق عليه الا بالاداء او بالاسقاط او بالعجز ولم يوجد الكل
فيبقى كما كان قبله او عدم الوجود الاداء فظاهر وكذا عدم الاسقاط
لانه لم يوجد صريحا ولا دلالة لانه لم يحدث الا خروج الوقت
وهو بنفسه لا يصلح مسقطا لان ترك الامتثال يقرر بخروج
الوقت تقرر ترك الامتثال وذلك لا يجوز ان يكون مسقطا
بل هو يقررها عليه من العهدة وانما يصلح الخروج مسقطا باعتبار

اما م

العجز

العجز ولم يوجد العجز الا في ادراك الفضيلة لبقاء القدرة على
على اصل العبادة لكونه متصور الوجود منه حقيقة وحكما
فيتقدر السقوط بقدر العجز فيسقط عنه استدراك شرف الوقت
الى الاثم ان تعمد التفويت والى عدم الثواب ان لم يكن تعمد
للعجز ويبقى اصل العبادة الذي هو المقصود مضمونا عليه
بقدرته عليه فيطالب بالخروج عن عهدته بصرف المثل
اليه كما في حقوق العباد فان قيل لا نسلم ان القدرة على اصل
الواجب يبقى بعد فوات الوقت لان الامر مقيد بالوقت بحيث
لو قدم الاداء عليه لا يصح فيكون الواجب فعلا موصوفا
بصفة ومن وجب عليه فعل موصوف بصفة لا يبقى بدون
تلك الصفة كالواجب بالقدرة الميسرة لا يبقى بعد فوات
تلك القدرة لفوات وصفه وهو اليسر قلنا هذا اذا كان
الوصف مقصودا ونحن نعلم ان الوقت ههنا ليس بمقصود
لان معنى العبادة في كون الفعل عملا بخلاف هوى النفس
او في كونها تعظيما لله تعالى وثناء عليه وهذا لا يختلف باختلاف
الاوقات كما لا يختلف باختلاف الاماكن فكان هذا كمن امر
بان يتصدق درهما من ماله باليد اليمنى فشلت يده اليمنى
يجب ان يتصدق باليسرى لان الغرض به يحصل فكذا ههنا
فاما عدم صحة الاداء قبل الوقت فليس لكونه مقصودا بل
لكونه سببا للوجوب والاداء قبل السبب لا يجوز ولما كان
الوقت تبعا غير مقصود لم يجز ان يسقط بسقوطه ما
هو المقصود الكلي وهو اصل العبادة لكن اتلف مثليا وعجز
عن تسليم المثل صورة يسقط عنه ذلك العجز ولا يسقط
بسقوطه ما هو المقصود وهو المثل معنى فيجب عليه القيمة
كذا ههنا ولما ثبت ان النص معقول المعنى تعدى الحكم

وهو وجوب القضاء بدل الفروع وهي الواجبات بالنذر
الموقت من الصلوة والصيام والاعتكاف وغيرها وبما
ذكرنا خرج الجواب عن قولهم ان مثل العبادة لا يصير عبادة
الا بالنص لانا سلمنا ذلك ولكن الكلام في ان الفعل الذي شرع
عبادة في غير هذا الوقت حقا للعبد هل يجب قامته مقام
الفعل الواجب في الوقت عند فواته فنقول بانه يجب لان
الشرع قد اقامته في الصوم والصلوة بمعنى معقول فيقاس
عليهما غيرهما ولا يقال لما وجب القضاء في الصوم والصلوة
بالنص اذ لولاه لما عرف وجوب القضاء كيف يستقيم قولكم
القضاء يجب بالامر الذي يوجب الاداء لانا نقول قد عرفنا
بالنص الموجب للقضاء ان الواجب لم يكن سقط بخروج
الوقت وان هذا النص طلب بتفريغ الذمة عن ذلك
الواجب بالمثل ولهذا سمي قضاء ولو وجب به ابتداء لما صح
تسميته قضاء حقيقة وهذا كمن غصب شيا وهلك عنده
يجب الضمان لورود النصوص الموجبة له ولكنه يضاف
الى الغصب السابق الموجب للاداء وهو رد العين والنصوص
لتفريغ الذمة عن ذلك الواجب فكذا هنا وضمن السقوط
معنى الانتهاء في قوله وسقوط فضل الوقت فوصل بكلمة الى
لا الى مثل حيث لم يجب من جنسه وضمان حيث لم يجب من خلاف
جنسه ايضا فيتعدى الى الحكم وهو وجوب القضاء او بقاء
الواجب للقدرة على المثل في المنذورات المتعينة وهذا الكلام
يشير الى ان ثمرة الاختلاف تظهر فيما ذكر من المنذورات
المتعينة فعند العامة يجب قضاؤها بالقياس وعند
الفريق الاول لا يجب لعدم ورود نص مقصود فيه ولكن
ذكر ابو اليسر في اصوله انه اذا نذر صوم هذا الشهر او نذر

ان يصلي

ان يصلي في هذا اليوم اربع ركعات فمضى الشهر واليوم ولم
يف والقضاء واجب بالاجماع بين الفريقين ولكن على قول
الفريق الاول بسبب آخر مقصود غير النذر وهو التفويت
وعلى القول الآخر بالنذر واعلم ان التفويت انما يوجب القضاء
عندهم لانه بمنزلة نص مقصود فكانه اذا فوت فقد التزم
المنذور ثانيا او التزم قضاء المنذور قصدا فعلى هذا اذا
فات لا بالتفويت بان مرض او جن في الشهر المنذور صومه
او اغمي عليه في اليوم المنذور فيه الصلوة يجب ان لا يقضى
عندهم لعدم النص المقصود صريحا او دلالة فيظهر ثمرة
الاختلاف وما ذكر شمس الائمة ان وجوب القضاء عندهم
بدليل آخر وهو تفويت الواجب عن الوقت على وجه وهو
معذور فيه او غير معذور يشير الى ان الفوات بمنزلة
التفويت عندهم في ايجاب القضاء فحينئذ لا يظهر فائدة
الاختلاف في الاحكام بين اصحابنا وانما يظهر في التخريج بقوله
وفيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصام ولم يعتكف
انما وجب القضاء بصوم مقصود لانه لما انفصل الاعتكاف
عن صوم الوقت عاد شرطا لا الكمال الاصلي لا لان القضاء وجب
بسبب آخر وفيما اذا نذر الى آخره جواب عما يقال لو كان
القضاء واجبا بالسبب الاول لكان ينبغي ان لا يجب القضاء
فيما اذا نذر ان يعتكف شهر رمضان فصامه ولم يعتكف
لانه لا اثر للسبب الموجب للاعتكاف وهو النذر في ايجاب
الصوم لكونه مضافا الى وقت لا اثر للنذر في ايجاب صومه
بوجه فلا يمكن ايجاب القضاء بلا صوم لانه لا اعتكاف
الا بالصوم ولا ايجابه بالصوم لانه يزيد على ما التزمه
فوجب ان يبطل كما ذهب اليه الحسن بن زياد وابو يوسف

في رواية عنه وحيث لم يبطل ووجب القضاء بصوم
مقصود باتفاق بين اصحابنا في ظاهر الرواية دل انه
وجب بسبب آخر غير السبب الاول فقال انما وجب القضاء
بصوم مقصود لان السبب الاول كان موجبا في نفسه
للصوم لانه شرط صحة الاعتكاف فشرط الشيء تابع له فالسبب
الموجب للاعتكاف يكون مؤثرا في ايجابه لان ما لا يتوصل
الى الواجب الا به يجب لوجوبه تبعا له الا انه امتنع ايجاب
الصوم به ههنا لعارض شرف الوقت وحصول المقصود
بصوم الشهر اذ الشرط يعتبر وجوده لا وجوبه قصدا كالطهارة
ولهذا صح نذره بهذا الاعتكاف وكان هذا كمن نذر ان
يصلي ركعتين وهو متطهر يجوز له ان يصلي المنذور
بتلك الطهارة فلما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت
بان صام ولم يعتكف بقي مطلق الاعتكاف واجبا في ذمته
بذلك السبب وصار ذلك النذر بمنزلة نذر مطلق عن
الوقت فيظهر اثره في ايجاب الصوم لزوال العارض فكان
الصوم المقصود واجبا بذلك السبب لا بسبب آخر كمن نذر
ان يصلي ركعتين وهو متطهر لا يجب عليه التوضي لاداء
المنذور فاذا انتقض وضوءه لزمه التوضي حينئذ
لاداء المنذور بذلك السبب لا بسبب آخر وهو معنى قوله
عاد شرطه وهو الصوم اي شرط الاعتكاف الى الكمال الاصلي
وهو ان يجب مقصودا بالنذر الموجب للاعتكاف وفي
قوله لما انفصل الاعتكاف عن صوم الوقت اشارة الى
انه لو لم ينفصل بان فاته الصوم والاعتكاف جميعا يخرج
عن العهدة بالاعتكاف في قضاء هذا الصوم لبقاء الاتصال
بصوم الشهر حكما نص عليه في الجامع واصول الفقه لشمس

الائمة

الائمة رح ولا يقال لما صار النذر السابق كالنذر المطلق
بزوال العارض وهو شرف الوقت ينبغي ان لا يتادى الواجب
بصوم القضاء بل يجب له صوم مقصود كما لو كان النذر
مطلقا ابتداء لانا نقول امتناع وجوب الصوم في هذا الاعتكاف
يجوز ان يكون بشرف الوقت ويجوز ان لا يكون لاتصاله بصوم
الشهر فان زال شرف الوقت لم يزل الاتصال لبقاء الخلف فيجوز
لبقاء احدى العلتين ثم انه لما وجب بصوم مقصود لا يتادى
بواجب آخر حتى لو قضى هذا الاعتكاف في الرمضان القابل لا
يخرج عن العهدة عندنا خلافا لزفر رح لان الصوم وان كان
شرطا لكنه مما يلتزم بالنذر لكونه عبادة مقصودة في نفسه
فاذا ظهر اثر النذر في ايجابه لا يتادى بواجب آخر كما اذا نذر
بالاعتكاف مطلقا او مضافا الى شهر غير رمضان لا يتادى بصوم
رمضان لما قلنا بخلاف ما اذا نذر المتطهر بالصلوة فانتقض
وضوءه ثم توضأ لصلوة اخرى حيث يجوز اداء المنذور
بذلك الوضوء لان الوضوء مما لا يلتزم بالنذر اصلا بل هو
شرط محض فكان الوضوء للمنذور وللواجب آخر سواء
في حصول المقصود وهو صحة اداء المنذور فتادى باي
طهارة كانت قوله ثم الاداء المحض ما يؤديه الانسان بوصفه
على ما شرع مثل اداء الصلوة بجماعة اي الاداء الخالص الكامل
ما يؤديه الانسان بوصفه اي مع وصفه او ملتبسا بوصفه
على الوجه الذي شرع مثل اداء الصلوة بجماعة يعني من اولها
الى آخرها لان هذه الصلوة يوفر عليها حقها من الواجبات
والسنن فيكون اداء كاملا اذ الاداء ينبئ عن الاستقصاء
وشدة الرعاية وفيها ذلك وهل في الصلوة التي سنت الجماعة
فيها مثل المكتوبات والوتر في رمضان والتراويح فاما فيما

لم يسن الجماعة فيه مثل الوتر في غير رمضان والنوافل
المطلقة على قول من جعل النفل داخلا في قسم الاداء فالجماعة
فيه صفة قصور كالاصبع الزائدة قوله فاما فعل المفرد
فاداء فيه قصور الا ترى ان الجهر ساقط عن المنفرد
فاما فعل الفرد اي اداء المنفرد في الوقت فاداء فيه قصور
لعدم وصفه المرغوب فيه شرعا وهو الجماعة لان صلوة
الجماعة تفضل على صلوة المنفرد بسبع وعشرين درجة كما نطق
به الحديث الا ترى ان الجهر اي وجوبه دون شرعيته ساقط
عن المنفرد والجهر صفة كمال في الصلوة التي يجهر بالقراة فيها بدليل
وجوب سجدة السهو بتركه وكان سقوط وجوبه دليل القصور
فان قيل ينبغي ان يكون اداء المنفرد كاملا لانا قصلا لانه هو الواجب
بالامر والجماعة لم يجب بالامر بل هي سنة فيكون الاداء بجماعة
اكمل لا ان تركه يوجب النقصان كمن امر باداء درهم زيف اذا
اداه يكون اداء كاملا لانه هو الواجب بالامر ولو ادى درهما
جيدا يكون اكمل منه لا ان يكون اداء الاول ناقصا فكذا ههنا
قلنا الجماعة سنة مؤكدة وهي في حكم الواجب وكانت داخلة في
الامر الذي ثبتت بمثله الواجبات فكان تركها موجبا
للنقصان كترك الفاتحة وترك ضم السورة اليها قوله وفعل
اللاحق بعد فراغ الامام اداء يشبه القضاء باعتبار انه التزم
الاداء مع الامام حين تحرم معه وقد فاته ذلك حقيقة ولهذا
لا يتغير فرضه بنية الاقامة في هذه الحالة كالواصل قضاء محضا
بالفوائت عن الوقت ثم وجد الغير بخلاف المسبوق لانه مؤد في
اتمام صلوته وفعل اللاحق بعد فراغ الامام وهو الذي ادرك
اول الصلوة مع الامام ثم فاته الباقي بان نام خلف الامام ثم انتبه
بعد فراغه او احدث خلفه فانصرف للوضوء ففاته الباقي اداء

باعتبار

باعتبار بقاء الوقت يشبه القضاء باعتبار فوات ما التزمه
من الاداء مع الامام بفراغه وقد صح اجتماعهما في فعل واحد مع تنافيهما
لاختلاف الجهة وانما جعل فعله اداء يشبه القضاء ولم يعكس
لانه باعتبار اصل الفعل مؤد وباعتبار الوصف قاض والوصف
تبع فلاعتبار معنى الاداء قلنا اذا احدث الرجل والمراة خلف
الامام فتوضأ او قد فرغ الامام فاذنه في حال الادائها ما فاتهما
فسدت صلوة الرجل لان اللاحق في الحكم خلف الامام حتى لم
يلزمه القراة وسجدة السهو فيتحقق الشركة بينهما شرعية واداء
فكانت محاذاتها اياه في هذه الحالة كمحاذاتها في حال الاداء قبل
الحدث بخلاف ما اذا سبقا ببعض الصلوة فاذنه في قضاء
ما سبقا به حيث لا يفسد صلوته لان المسبوق في حكم المنفرد
حتى لزمه سجود السهو والقراة فلا يتحقق الشركة التي هي شرط
المحاذاة بينهما في الاداء فلا تفسد ولاعتبار شبه القضاء قلنا
لا يتغير فرض اللاحق بعد فراغ الامام بالمغير مع بقاء الوقت
حتى لو اقتدى مسافر بمسافر في الوقت فسبقه الحدث او
نام حتى فرغ الامام ثم نوى الاقامة في موضع الاقامة او دخل
مصره للوضوء والوقت باق لا يتغير فرضه الى الاربع عندنا
خلافا لزفر رح لان اللاحق مع كونه مقتديا قاض شيا فاته
مع الامام لان الشرع جوز اداؤه بعد فراغ الامام اذا فاته
الاداء بعذر وجعل اداؤه في هذه الحالة كالاداء مع الامام و
هذا هو تفسير القضاء فان معناه ان يؤدي شيا بمثل ما
وجب عليه قبل ذلك فصار اللاحق بمنزلة القاضي الحقيقي بعد
الوقت فلا يؤثر في فعله نية الاقامة بخلاف ما اذا وجد المغير
منه قبل فراغ الامام حيث يصير فرضه اربعا لان شبه
القضاء في فعله انما ثبت باعتبار فراغ الامام ولم يوجد

وان الامام اذا فرغ صارت صلوته بحيث لا يورث فيها المغير
بوجه فكذا بنى عليها وهو اداء اللاحق لان التبع لا يفارق الاصل
في الحكم فاما اذا لم يفرغ فصلوته قابلة للتغير بالمغير لبقاء الوقت
فكذا صلوة التبع فاذا وجد المغير في هذه الحالة يورث لا محالة
وبخلاف المسبوق وجبت يتغير فرضه بالمغير في قضاء ما
سبق به وان فرغ الامام عن صلوته لانه منفرد مؤد شيا
عليه في الحال وليس في فعله شبه القضاء حيث لم يلتزم الاداء
مع الامام فيما سبق به فيورث المغير في حقه كما لو كان منفردا
تحريمة واداء وتسمية الشرع فعله قضاء بقوله عليه السلام
وما فاتكم فاقضوا ليس على سبيل الحقيقة بل بطريق المجاز لما
فيه من اسقاط الواجب او باعتبار حال الامام واليه اشير في قوله
وما فاتكم ونحن انما نجعله مؤديا باعتبار حال نفسه يؤيده
ما ذكر في صحيح البخاري وما فاتكم فاتموا قوله والقضاء نوعان
بمثل معقول كما ذكرنا وبمثل غير معقول كالفدية في باب الصوم
في حق الشيخ الفاني واحجاج الغير بماله ثبتا بالنص والقضاء نوعان
اي القضاء الخالص نوعان فاما القضاء الذي خالطه معنى الاداء
فقسم آخر او القضاء بالنظر الى كون المثل معقولا او غير معقول
نوعان فيدخل فيه جميع اقسامه لان القضاء الذي فيه معنى
الاداء لا يخلو من ان يكون قضاء بمثل معقول او غير معقول ثم
تقسيمه بالنظر الى خلوصه وعدم خلوصه لا يضر بالتقسيم
الاول كما ان اللفظ تقسيم على اسم وفعل وحرف بالنظر الى معنى
ثم يقسم الى مفرد ومركب بالنظر الى معنى آخر ولا يضر ذلك بالتقسيم
الاول فكذا هذا بمثل معقول اي مدرك بالعقل مماثلة للفائت
كما ذكرنا من قضاء الصلوة بالصلوة والصوم بالصوم ويدخل
فيه المثل الكامل كقضاء الفائتة بالجماعة والمثل الناقص كاداء

بالانفراد

بالانفراد وبمثل غير معقول اي غير مدرك بالعقل مماثلته للفائت
لان العقل ينفيه ويحكم بعدم مماثلته لكن العقل من حج الشرع
وانها لا يتناقض كالفدية في باب الصوم فانها شرعت خلفا عن
الصوم عند العجز المستدام عن الصوم كعجز الشيخ الفاني ومن بحاله
والفدية والفداء البدل الذي يتخلص به عن مكروه توجه اليه
واحجاج الغير بماله فانه جائز ولكنه في الحج الفرض مشروط بالعجز
الدائم حتى جاز عن الميت وعن المريض الذي لا يستطيع الحج اذا
لم يزل مريضا حتى مات فان صح فعليه حجة الاسلام والمؤدى
تطوع لانا عرفنا جوازه بحديث الخثعمية وقد ورد في عجز الشيوخ
وانها دائمة لازمة ولانه فرض العمر فيعتبر فيه عجز يستغرق بقية
العمر ليقع به اليأس عن الاداء بالبدن وفي التطوع ليس بمشروط
بالعجز حتى ان صحيح البدن اذا احج بماله رجلا على سبيل التطوع عنه
يجوز لان مبنى التطوع على التوسع ثبتا بالنص وهو في الفدية
قوله تع وعلى الذين يطيقونه فدية اي لا يطيقونه فدية طعام
مسكين وذلك لان الصوم فرض على الجميع لقوله تعالى يا ايها الذين
امنوا كتب عليكم الصيام ولو اجريت هذه الاية على ظاهرها لكانت
الفدية واجبة على المطيق والصوم واجبا على العاجز وهو قلب
المعقول او كان الصوم حتما على العاجز عن الفدية وهو غير حتم
على القادر عليها وهو لا يليق بالحكمة فعرفنا ان كلمة لا مضمرة كما في
قوله تعالى يبين الله لكم ان تضلوا والقى في الارض رواسي ان تميد بكم
اي لئلا تميد بكم ومثله كثير وهذا على قول من لم يجعل الاية منسوخة
فاما على قول من جعلها منسوخة فلا تمسك فيها بوجوب الفدية
وانما ثبت وجوبها في حق الشيخ الفاني باجماع الصحابة عندهم وفي
الاحجاج حديث الخثعمية وهو اسم بنت عميش كانت من المهاجرات
ويقال لها ذات الهجرتين لهجرتها الى الحبشة مع زوجها جعفر بن

ابي طالب رض وهجرتها الى المدينة وهي التي نزل فيها ان
المسلمين والمسلمات اتت رسول الله صلى الله عليه وسلم
وقالت ان ابي ادركه الحج وهو شيخ كبير لا يستمسك على الراحلة
افيجزيني ان احج عنه فقال النبي عليه السلام ارايت لو كان
على ابيك دين فقضيته اكان يقبل منك قالت نعم قال فدين الله
احق روي ان اج بفتح الهمزة وضم الجاء اي احرم عنه بنفسي واوصي
الافعال عنه وهذا هو المشهور من الرواية وعلى هذا الوجه لا
دلالة في الحديث على ان الانفاق قائم مقام الافعال فلا يستقيم
التمسك به في هذه المسئلة الا ان يثبت ان اباها كان امرها
بذلك وانفق عليها وفي بعض الروايات ان اج بضم الهمزة وكسر
الجاء اي امر احدا بان يحج عنه وعلى هذا الوجه صح التمسك به فيجوز
ان يكون معنى قولها ان اج بفتح الهمزة ان امر احدا ان يحج عنه
لان فعل المامور يجوز ان ينسب الى الامر مجازا كما يقال بنى
الامير الدار وضرب الدينار والدراهم اي امر بالبناء والضرب
فعلى هذا التاويل يصح التمسك بالرواية الاولى ايضا ومعنى قوله
فدين الله احق انه تعالى احق بالقبول لانه اكرم الاكرمين فاولى بان
واجدر بان يقبل منه حالة العجز فعل الغير او الانفاق
الذي لا يقدر الا عليه وقيل معناه فدين الله اولى بالقضاء لان
حقه اقوى من حقوق العباد ويؤيده ما ذكر في المصابيح في حديث
آخر فاقض دين الله فهو احق بالقضاء قوله ولا نعقل المماثلة
بين الصوم والفدية ولا بين الحج والنفقة اذ ليس بينهما مشابهة
صورة ولا معنى اما صورة فظاهر واما معنى فلان معنى الصوم
اتعاب النفس بالكف عن اقتضاء الشهوتين ومعنى الفدية تنقيص
المال ودفع حاجة الفقير فلم يكن الفدية مثلا له قياسا وكذا لا
مماثلة بين افعال الحج التي هي اعراض وبين الانفاق الذي هو صرف

مال عين الى الغير فعرفنا ان المماثلة ثابتة بالنص غير معقولة
المعنى اعلم ان المتاخرين من اصحابنا اختلفوا في هذه المسئلة
فقال عامتهم الآمر ثواب النفقة ويسقط الواجب عن الآمر
فاما الحج فيقع عن المامور وهو رواية عن محمد رح لان الحج عبادة
بدنية ولا يجري النيابة في البدنيات ولكن له ثواب الانفاق لانه
فعله فيثاب عليه وانما يسقط الحج عن الآمر باقامة الانفاق الذي
هو سبب مقام المسبب وهو الحج او باقامة الانفاق المجرد مقام
الانفاق والحج عند العجز عن اداء الحج والدليل عليه انه يشترط اهلية
النائب لصحة الافعال حتى لو امر ذميا لا يجوز ولو كان الفعل
ينتقل الى الآمر بشرط اهلية لا اهلية النائب لصحة الافعال كما
في الزكوة وانما لا يسقط الفرض عن المامور بهذه الافعال لان الفرض
لا يتادى الا بنية الفرض او بمطلق النية ولم يوجد وانما وجدت النية
عن الآمر وقال بعضهم الحج يقع عن الآمر وهو اختيار شمس الائمة
في المبسوط وهو ظاهر المذهب لان ظواهر الاخبار في هذا الباب
يدل عليه فانه عليه السلام قال لسائله حجي عن ابيك واعتمري
وقال رجل يا رسول الله ان ابي مات ولم يحج افيجزيني ان احج عنه
فقال نعم وحديث الخثعمية في هذا الباب مشهور فدل اصل الحج
يقع عن المحجوج عنه ولهذا يشترط نية الحج عنه ولو نوى الحج لنفسه
يصير ضامنا يوضحه ان الواجب عليه الفعل لا الانفاق بدليل
انه لو حج من غير ان ينفق من ماله يسقط عنه الفرض ولو انفق
في الطريق ولم يحج لا يسقط فثبت ان النيابة في الفعل فتبين بهذا
ان قوله ولا مماثلة بين الحج والنفقة انما يصح على المذهب الاول
دون الثاني لان الفعل فيه اقيم مقام الفعل لا النفقة ثم على هذا
المذهب بيان ان المماثلة بين الفعل والفعل غير معقول مع كونها
معقولة ظاهرا ان يقال انما جعل فعل نفسه مثلا لفعل نفسه في

قضاء الصلوة والصوم لحصول المشقة واتعاب النفس
في الفعل الثاني لحصولها في الفعل الاول فاما فعل الغير لا يحصل به
المشقة له فكيف يكون مثلا الفعل نفسه الا ترى انه لا مدخل للقياس
فيه حتى لم يجز ان يقضي الابن صلوة ابيه ولا صيامه بامره ولغير
امره ولو كانت المثلية معقولة بينهما لجاز اثباته بالقياس كما في
المنذورات المتعينة قوله لكنه يحتمل ان يكون معلولا بعلة و
انكنا لا نعقل والصلوة نظير الصوم بل اهم منه فامرناه بالفدية
عن الصلوة احتياطا ورجونا القبول من الله تعالى فضلا
فقال محمد رح في الزيادات يجزيه انشاء الله تعالى كما اذا تطوع
به الوارث في الصوم لكنه الى آخره جواب عما يقال لما كان وجوب
الفدية في الصوم عند الناس غير معقول المعنى فكيف اوجبتم الفدية
في الصلوة بلا نص يوجبها قياسا على الصوم من غير معنى يعقل
فاشار الى الجواب بقوله ولكنه اي لا يعقل المماثلة بين الصوم
والفدية فلا يمكن الحاق غير الصوم به في هذا الحكم ولكنه اي لكن
الفدية على تاويل الفداء او لكن ايجاب الفدية او لكن النص الموجب
للفدية يحتمل ان يكون معلولا بمعنى معقول في نفس الامر وان كنا
لا نعقل عليه لقصور عقولنا عن دركه والصلوة نظير الصوم
من حيث ان كل واحد منهما عبادة بدنية محضة لا تعلق لوجوبهما
ولا لاداءهما بالمال بل اهم من الصوم لانها عبادة لذاتها لكونها
تعظيم الله تعالى بنفسها والصوم عبادة بواسطة قهر النفس
على ما يعرف بعد فاذا وجب تدارك الصوم بالفدية عند العجز
فالصلوة بهذا التدارك اولى قال الشيخ الامام فخر الاسلام رحمه الله
في شرح التقويم فاذا اقام الشرع الفدية مقام الصوم يثبت المماثلة
شرعا بين الفدية والصوم والمماثلة بين الصوم والصلوة
ثابتة فيجوز ان يكون الفدية مثل الصلوة لان مثل الشيء مثل

لمثله

لمثله كما هو مثله ويحتمل ان لا يكون معلولا بل يكون امرا تعبديا
محضا فلا يجب العمل بذلك الاحتمال لمعارضة الاحتمال الثاني اياه
لكن امرناه بالفدية بناء على الوجه الاول على سبيل الاحتياط لا
بطريق الحتم فلئن كان هذا الحكم في الصلوة مشروعا فقد صار
مؤديا والا فليس به باس لانه يكون برا مبتدا يصلح ماحيا
للسيات ورجونا القبول من الله تعالى اي الجواز في الصلوة من
الله فضلا فان القبول في جميع الصور مرجو غير مقطوع به وقد
اريد من القبول الجواز في قوله عليه السلام لا يقبل الله تعالى صلوة
امرئ حتى يضع الطهور مواضعه اي لا يجوز صلوته قال محمد رح
في الزيادات في هذا الحكم يجزيه انشاء الله كما اذا قال كذلك في فداء
الصوم فيما اذا تطوع الوارث بان مات من عليه الصوم من غير
قضاء ولا ايصاء بالفدية فثبت ان ايجاب الفدية في الصلوة
بهذا الطريق لا بالقياس اذ لو كان ثابتا بالقياس لما احتاج الى الحاق
الاستثناء به كما في سائر الاحكام الثابتة بالقياس ولا يقال لما كانت
الصلوة مثل الصوم او اهم منه يلزم ان يثبت الحكم فيه بالدلالة
وان كان غير معقول المعنى كما يثبت الحكم في الاكل والشرب بدلالة
النص الوارد في الجماع وان كان غير معقول المعنى حتى لم يكن القياس
فيه مدخل لانا نقول لا بد في الدلالة من كون المعنى المؤثر في الحكم
معلوما سواء كان تاثيره في الحكم معقولا كالايذاء في التافيف او غير
معقول كالجناية على الصوم في ايجاب الكفارة المكيفة المقدرة وههنا
المعنى الذي هو المؤثر في ايجاب الفدية غير معلوم فلا يمكن اثباته
بالدلالة كما لا يمكن بالقياس ثم اذا مات وعليه صلوات يطعم عنه
لكل صلوة نصف صاع من حنطة او صاع من غيرها وكان محمد
بن مقاتل يقول اولا يطعم عنه لكل يوم نصف صاع على قياس الصوم
ثم رجع فقال لكل صلوة فرض على حدة بمنزلة صوم يوم وهو الصحيح

كذا في المبسوط وغيره وهذا اذا اوصى بالفدية عن الصلوات
فان لم يوص بها وتبرع بها الوارث قيل لا تسقط الصلوات
عن الميت لان الاختيار معدوم اصلا ولانه ادنى رتبة من الايصاء
فيحكم فيه بعدم الجواز لانحطاط رتبته كما حط درجة التبرع عن
الايصاء في الصوم وقيل تسقط ان شاء الله كما في الايصاء لان دليل
الجواز هنا الرجاء الى سعة رحمة الله وكمال كرمه وفضله وذلك يشمل
الايصاء والتبرع جميعا يوضحه ما ذكر في النوازل سئل ابو القاسم عن
امراة ماتت وقد فاتتها صلوات عشرة اشهر ولم تترك مالا قال لو
استقرض ورثتها قفيز حنطة ودفعوها مسكينا ثم يهب المسكين
لبعض ورثتها ثم يتصدق بها على المسكين فلم يزل يفعل كذلك حتى
يتم لكل صلوة نصف صاع يجزي ذلك عنها فتبين بهذا ان التبرع
في هذا كالايصاء قوله ولا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة
باعتبار قيامه مقام التضحية بل باعتبار احتمال قيام التضحية
في ايامها مقام التصدق اذ هو المشروع في باب المال ولهذا لم يعد
الى المثل بعود الوقت ولا نوجب التصدق جواب عن سوال اخر
يرد عليه وهو ان التضحية عرفت قربة بالنص ولا مثل لها عقلا
ولا نصا بعد فواتها عن وقتها فكان ينبغي ان يسقط بالفوات
كصلوة العيد ورمي الجمار وقد اقمتم التصدق بالعين فيما
اذا كانت الشاة التي عينت للتضحية بالنذر او بالشراء الصادر
من الفقير بنية الاضحية باقية بعد ايام النحر او بالقيمة فيما اذا
استهلكت الشاة المعينة للتضحية بالنذر او غيره او كان من
وجب عليه غنيا ولم يضح حتى مضت ايام النحر فانه يلزمه التصدق
بالقيمة كذا في الايضاح والمبسوط مقام التضحية وذلك غير جائز
بدون نص فقال نحن لا نوجب التصدق بالشاة او بالقيمة
باعتبار قيام التصدق مقام التضحية بل باحتمال كون التصدق

اصلا

اصلا في التضحية لانه هو المشروع في باب المال كما في سائر العبادات
المالية ولهذا شرط لوجوبها الغناء كما في الزكوة وصدقة الفطر
وذلك لان معنى العبادة وهو مخالفة هوى النفس بازالة المحبوب
من يده يحصل به الا ان الشارع نقل القربة من تمليك العين او
القيمة الى الاراقة في ايام النحر لتطييب الطعام فان الناس اضياف
الله تعالى يوم العيد ولهذا كره الاكل قبل الصلوة ليكون اول ما
تناولوا من طعام الضيافة ومن عادة الكريم ان يضيف بالطيب
ما عنده ومال الصدقة يصير من الاوساخ لازالته الاثام بمنزلة
الماء المستعمل واليه اشار الله تعالى في قوله تعالى خذ من اموالهم
صدقة تطهرهم ولهذا حرم على النبي عليه السلام وعلى من التحق
به نسبا لكرامتهم على الغني لعدم حاجته فلا يليق بالكريم المطلق
الغني على الحقيقة ان يضيف عباده بالطعام الخبيث فنقل القربة
من عين الشاة الى الاراقة لينتقل الخبث الى الدماء فيبقى اللحوم طيبة
فيتحقق معنى الضيافة في هذه الايام باستواء الغني والفقير فيه الا
ان ما ذكرنا محتمل ثابت بالراي ويحتمل ان يكون معنى التضحية اصلا
دون التصدق فلم يعتبر هذا الموهوم وهو التصدق في معارضة
المنصوص المتيقن به وهو التضحية فاذا فات المتيقن بفوات
وقته وجب العمل بالموهوم وهو التصدق احتياطا لاحتمال الاصالة
مع احتمال ان لا يكون معتبرا الا باعتبار خلافته كما قلنا بوجوب
الفدية في الصلوة احتياطا ولهذا اي ولان ايجاب التصدق
لاحتمال الاصالة لا بطريق الخلافة لم يعد الحكم وهو الوجوب من
التصدق الى المثل بعود الوقت حتى اذا جاء ايام النحر من العام
القابل قبل ان يتصدق بشيء لم يجز له قضاء ما فاته من الاضحية
في العام الماضي مع قدرته على المثل الكامل من عنده قربة لشرعية
التضحية بطريق النقل في هذه الايام ولو كان وجوبه بطريق الخلافة

عن التضحية لانتقال الحكم الى الاراقة التي هي مثل الاراقة الفائتة
من كل وجه عند حصول القدرة عليها لكن وجب عليه الفدية اذا
قدر على الصوم يسقط عنه الفدية وينتقل الحكم الى الصوم الذي
وهو مثل الفائتة من كل وجه لكن وجب عليه قيمة المغصوب المثلي
بانقطاع المثل عن الاسواق ثم قدر على المثل قبل حكم القاضي بالقيمة
ينتقل الحكم عن القيمة الى المثل ولما لم ينتقل عرفنا ان المعتبر فيه جهة
الاصالة دون الخلافة قوله ولهذا قال ابو يوسف رح فيمن ادرك
الامام في العيد راكعا لم يكبر لانه غير قادر على مثل ما فات عنه وقربة
لكنا نقول ان الركوع يشبه القيام وباعتبار هذه الشبهة لا
يتحقق الفوات فيوتى بها في الركوع احتياطا ح ولهذا قال ابو يوسف
رحمه الله الى اخره اذا ادرك الامام في الركوع من صلوة العيد ياتي
بتكبيرات العيد قائما ان كان يعلم انه يدرك الامام في الركوع ليكون
التكبيرات في القيام من كل وجه وان كان هذا اشتغالا بقضاء ما
سبق قبل فراغ الامام كيلا يفوت اصلا فان خاف ان يرفع الامام
راسه لو اشتغل بالتكبيرات فانه يكبر للافتتاح وهو فرض ثم يكبر
للركوع وهو واجب ثم يكبر في الركوع تكبيرات العيد من غير ان يرفع
يديه لان الرفع ووضع الكف على الركبة سيان فلا يجوز الاشتغال
بسنة فيها ترك سنة اخرى وعن ابي يوسف رح انه لا ياتي بها في
الركوع لانها فاتت من موضعها وهو القيام وهو غير قادر على مثل
من عنده قربة في الركوع فلا يصح اداؤها فيه كالقراة والقنوت
وتكبير الافتتاح فانه اذا نسي الفاتحة او السورة لا ياتي بها في
الركوع فكذا لو ادرك الامام في الركوع الاخير من الوتر في رمضان
وخشي انه لو قنت قائما يفوته الركوع فركع فانه لا يقنت في الركوع
وكذا الامام اذا نسي التكبيرات لا ياتي بها في الركوع ووجه ظاهر الرواية
ان الركوع يشبه القيام حقيقة وحكما اما حقيقة فلاستواء النصف

الاسفل فيه

الاسفل فيه وبه فارق القيام والقعود لا باستواء النصف
الاعلى لوجوده فيهما وما يتمكن من النقصان فيه بالانحناء غير
مانع من تحقق الشبه لان قيام بعض الناس قد يكون بهذه
الصفة واما حكما فلان من ادرك الامام في الركوع وشاركه فيه
يصير مدركا لتلك الركعة فبقاء هذه الشبهة لم يتحقق الفوات
لبقاء محل الاداء من وجه وقد شرع من جنسها فيما له شبه
بالقيام وهو تكبير الركوع حتى ان من سهى عنه وهو امام او مسبوق
يسجد للسهو وان سهى عنه ثم تذكره في ذلك الركوع كبر فيه واذا
شرع من جنسها فيما له شبه القيام احتمل ان يكون سائرها
ملحقا بها لاتحاد الجنس واحتمل المفارقة وهذا الحكم قد ثبت بالشبهة
لان التكبير عبادة فكان الاحتياط في فعلها لبقاء جهة الاداء بقاء
المحل من وجه لا باعتبار جهة القضاء بخلاف القراة والقنوت وتكبير
الافتتاح لانها غير مشروعة فيما له شبه القيام بوجه وبخلاف الامام
اذا سهى عن التكبيرات لانه قادر على حقيقة الاداء بالقعود الى القيام
فلا يعمل الشبهة وهذا عجز عن حقيقة الاداء فيعمل الشبهة فكان ما
ذكرنا نظير الفائت الذي لا مثل له عند من وجب عليه عند ابي يوسف رح
فيسقط كتكبيرات التشريق وعندهما نظير القضاء الذي له شبه
الاداء على عكس فعل اللاحق قوله وهذه الاقسام كلها يتحقق
في حقوق العباد فتسليم عين العبد المغصوب اداء كامل
ورده مشغولا بالدين او بالجناية بسبب كان في يد الغاصب
اداء قاصر وهذه الاقسام اي الاقسام السبعة المذكورة يتحقق
في حقوق العباد كما يتحقق في حقوق الله تعالى فتسليم عين العبد
المغصوب يعني على الوصف الذي ورد عليه الغصب اداء كامل لانه
ادى ما عليه اصلا ووصفا وكان بمنزلة اداء الصلوة بالجماعة
في حقوق الله تعالى ورده مشغولا بالدين بان استهلك المغصوب

في يده مال انسان فتعلق الضمان برقبته او بالجناية بان جنى
في يده جناية يستحق بها رقبته او طرفه اداء قاصرا لانه اداء لا على
الوصف الذي وجب بمنزلة صلوة المنفرد فلوجود اصل الاداء
قلنا ان هلك في يد المالك قبل الدفع والبيع في الدين يرى الغاصب
والمقصور فيه قلنا اذا دفع او قبل بذلك السبب او بيع في ذلك الدين
رجع المالك على الغاصب بالقيمة كان الرد لم يوجد قوله واذا امهر
عبد الغير ثم اشتراه كان تسليمه اداء حتى تجبر على القبول شبيها
بالقضاء من حيث انه مملوكه قبل التسليم حتى ينفذ اعتاقه فيه
دون اعتاقها واذا امهر عبد الغير اي عبد الغير بعينه ثم اشتراه كان
تسليمه اداء يشبه القضاء كفعل اللاحق اما كونه اداء فلانه سلم
اليها عين ما وجب عليه بالتسمية فانها قد صحت بالاجماع حتى وجب
عليه تسليم قيمة العبد عند العجز بالمهر المثل فثبت ان الواجب عليه
تسليم المسمى في العقد عند القدرة وقد فعل واما شبهه بالقضاء
فلان تبدل الملك بمنزلة تبدل العين شرعا بدليل ان ابا طلحة رض
تصدق بحديقة له على امه ثم ماتت فورثها منها فسأل عن ذلك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال ان الله قبل صدقتك ورد
عليك حديقتك وان عائشة رض قالت دخل رسول الله عليه السلام
على بريرة والبرمة تفور بلحم فقرب اليه خبز وادم من ادم البيت فقال
عليه السلام الم ار برمة فيها لحم قالوا بلى ولكن ذلك لحم تصدق به
على بريرة وانت لا تاكل الصدقة فقال هو عليها صدقة ولنا هدية
فجعل اختلاف السبب بمنزلة اختلاف العين ولا يقال كيف يصح
هذا والصدقة لا تحل لبني هاشم ومواليهم لانا نقول انها كانت
مولاة عائشة رض وهي من بني تيم لا من بني هاشم كيف وكان
ذلك التصدق تطوعا بدليل كونه لحما وحرمته مختصة بالنبي عليه
السلام ولان تبدل الوصف يتغير حكم العين حسا وشرعا كالخمر

اذا تخللت

اذا تخللت تغير حكمها الطبيعي من الحرارة الى البرودة ومن الاسكار
الى عدمه وحكمها الشرعي من الحرمة الى الحل ايضا وقد يتغير بتبدل
الملك حل التصرف للبائع الى الحرمة وحرمته للمشتري الى الايضا فيجوز
ان يجعل العين باعتباره بمنزلة شيء آخر فاذا ثبت هذا كان هذا
التسليم من الزوج اداء مال من عنده مكان ما استحق عليه فكان
شبيها بالقضاء من هذا الوجه فلاعتبار معنى الاداء قلنا لا يملك
الزوج ان يمنعها اياها ويجبر المراة على القبول كما لو كان في ملكه عند
العقد فلا اعتبار جهة القضاء قلنا لا يثبت الملك للمراة قبل التسليم
او القضاء فلا ينفذ اعتاقها وتصرفاتها فيه وينفذ اعتاق الزوج
وتصرفاته فيه من الكتابة والبيع والهبة وغيرها لانه مملوكه قبل
التسليم والقضاء فكانت هذه التصرفات مصادفة محلها
فتنفذ قوله وضمان الغصب قضاء بمثل معقول وضمان
الغصب قضاء بمثل معقول اما كونه قضاء فلانه اسقاط الواجب
وهو رد العين بمثل من عنده واما كونه بمثل معقول فلان المثل
الواجب اما ان يكون كاملا وهو المثل صورة ومعنى كما في المثليات
او قاصرا وهو المثل معنى كالقيمة في ذوات القيم والمماثلة بين
الفائت وبين كل واحد منهما مدركة بالعقل الا ان الاول وهو
المثل صورة ومعنى سابق على المثل معنى لان الضمان وجب بطريق
الجبر فان الغاصب فوت على المغصوب منه الصورة والمعنى فالجبر
التام ان يتدارك باداء مال من عنده وهو مثل ما فوت عليه صورة
ومعنى كالحنطة بالحنطة حتى يقوم مقام المغصوب من كل وجه فكان
سابقا على المثل معنى حتى لو ادى القيمة في غصب المثلي مع القدرة على
المثل الكامل بان يوجد في الاسواق لا يجبر المالك على القبول رعاية
لحقه في الصورة عند الامكان لما ادى المثل الكامل مع القدرة على
رد العين فاذا عجز عن المثل الكامل فحينئذ يجبر المالك على قبول

القاصر للضرورة قوله وضمان النفس والاطراف بالمال يعني
في حالة الخطا قضاء بمثل غير معقول واذا تزوج على عبد بغير عينه
كان تسليم القيمة قضاء هو في حكم الاداء حتى يجبر على القبول كما لو
اتاها بالمسمى وقضاء بمثل غير معقول على مقابلة الفدية في الصوم
بان المماثلة لا تعقل بين الفائت والمال صورة وهو ظاهر ولا معنى بان
الآدمي مالك متبذل والمال مملوك متبذل فلا يتماثلان ولان المال
جعل مثلا لمال اخر يخالفه صورة لتساويهما في قدر المالية لا غير
وهذا المتلف ليس بمال فكان طريق المماثلة بينهما منسدا ولان
المثل معنى عبارة عن قيمة الشيء اي قدر ماليته بالدراهم او الدنانير
واذا لم يكن الشيء مالا لم يكن له قيمة كذا في الاسرار واذا تزوج امراة
على عبد بغير عينه صحت التسمية عندنا خلافا للشافعي رح وجب
الوسط فان اتاها بالعين اجبرت على القبول لانه ادى عين الواجب
وان اتاها بالقيمة اجبرت على القبول ايضا وان كان تسليم قيمة
الشيء قضاء له لا محالة اذ هو تسليم مثل الواجب ولكن العبد ههنا
لما كان مجهولا باعتبار الوصف لا يمكنه تسليمه قبل التعيين ولا تعيين
الا بالتقويم فصارت القيمة اصلا من هذا الوجه اذ هي بهذا الاعتبار
مثل العبد الذي يحكم به فكان تسليمها من هذا الوجه اداء لا قضاء
لان القضاء خلف عن الاداء فثبت بعد ثبوت الاصل لا قبله
فصارت القيمة مثل المسمى في الوجوب لانها صارت اصلا في
الايفاء اعتبارا والعبد اصل تسمية فكانه وجب بالعقد احد
الشيئين فتخير الزوج وتجبر المراة على قبول القيمة كما تجبر على قبول
المسمى وهو العبد الوسط بخلاف العبد المعين او المكيل او الموزون
الموصوف لان المسمى معلوم جنسا ووصفا فكانت قيمته قضاء
خالصا فلا يعتبر عند القدرة على الاصل فان قيل فعلى ما ذكرتم
يصير كانه تزوجها على عبد او قيمته وذلك يوجب فساد التسمية

فيجب

فيجب مهر المثل اذن كما قال الشافعي رح الا ترى انه لو عين العبد فقال
تزوجتك على هذا العبد او قيمته لم يصح التسمية فعند جهالة العبد
اولى قلنا انما يفسد التسمية في المسئلة المذكورة لانه اذا قال على
عبد او قيمته صارت القيمة واجبة بالتسمية ابتداء وهي مجهولة
لانها دراهم مختلفة العدد ولا بد من اختلاف يقع بين المقومين
فصار كانه قال على عبد او درهم فيفسد للجهالة فاما اذا قال على
عبد فقد صحت التسمية لان جهالته لا تمنع الصحة ولم يجب القيمة
بهذا العقد لانه ما سماها فيه لكنها اعتبرت بناء على وجوب تسمية
المسمى لما ذكرنا انه لا يتمكن منه الا بمعرفتها ولما كانت مبنية على تسمية
مسمى معلوم جاز ان يثبت كما اذا تزوجها على عبد بعينه فاستحق
او هلك فان القيمة تجب مهرا وتنصف بالطلاق قبل الدخول لانها
وجبت بناء على مسمى معلوم لا ابتداء كذا في الاسرار قوله ثم الشرع
فرق بين وجوب الاداء ووجوب القضاء فجعل القدرة الممكنة شرطا
لوجوب الاداء دون القضاء لان القدرة شرط الوجوب ولا يتكرر
الوجوب في واجب واحد ثم الشرع فرق الى آخره اختلف الامة في
جواز التكليف بالممتنع وهو المسمى بتكليف ما لا يطاق فقال اصحابنا
لا يجوز ذلك عقلا ولهذا لم يقع شرعا وقالت الاشعرية انه جائز
عقلا واختلفوا في وقوعه والاصح عدم الوقوع والخلاف فيما هو
ممتنع لذاته كالجمع بين الضدين والعقد بين شعرتين فاما
التكليف بما هو ممتنع لغيره كايمان من علم الله تعالى انه لا يؤمن
مثل فرعون وابي جهل وسائر الكفار الذين ماتوا على كفرهم فقد
اتفق الكل على جوازه عقلا وعلى وقوعه شرعا فالاشعرية تمسكوا
بان التكليف منه تصرف في عباده وتمالكه فيجوز سواء اطاق
العبد او لم يطق وهذا لان امتناع التكليف اما ان كان لاستحالته
في ذاته او لكونه قبيحا لا وجه الى الاول لتصور صدور الامر من الله تعالى

الاختلاف في جواز التكليف بالممتنع

بالممتنع للعبد ولا الى الثاني لان القبح انما يكون باعتبار عدم
حصول الغرض والقديم منزه عن الغرض وتمسك اصحابنا
بان تكليف العاجز عن الفعل بذلك الفعل يعد سفها في الشاهد
كتكليف الاعمى بالنظر فلا يجوز نسبته الى الحكيم جل جلاله
تحقيقه ان حكمة التكليف هي الابتلاء عندنا وانما يتحقق
ذلك فيما يفعله العبد باختياره فيثاب عليه او يتركه فيعاقب
عليه فاذا كان بحال لا يمكن وجود الفعل منه كان مجبورا على
ترك الفعل فيكون معذورا في الامتناع فلا يتحقق معنى الابتلاء
وباقي الكلام يعرف في علم الكلام فيثبت بهذا ان القدرة الممكنة
وهي ادنى ما يتمكن به العبد من اداء ما لزمه شرط وجوب الاداء كل
ما ثبت بامر بطريق العدل او بطريق الفضل بدنيا كان المامور
به او ماليا للاحتراز عن الجبر وعن تكليف ما ليس في الوسع ثم
هذه القدرة شرطت لوجوب الاداء دون وجوب القضاء حتى لو
قدر على الاداء في الوقت ثم زالت القدرة بعد خروج الوقت وجب
القضاء لان هذه القدرة شرطت في ابتداء الوجوب لصحة التكليف
ولم يتكرر الوجوب في واجب واحد لما بينا ان القضاء يجب بالسبب
الذي يجب به الاداء فكان وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب
بعينه لا وجوبا آخر وقد تحقق لوجود القدرة في ابتداء التكليف
فلا يحتاج الى اشتراط قدرة اخرى لذلك الوجوب لان الوجوب
لا يتكرر في واجب واحد فلا يتكرر شرطه وكان وجوب القضاء
بقاء ذلك الوجوب وبقاء الشيء غير وجوده ولهذا صح اثبات الوجود
ونفي البقاء بان قال وجد ولم يبق فلا يلزم ان يكون ما هو شرط
الوجود شرطا للبقاء لان ما هو شرط لشيء لا يلزم ان يكون شرطا
لغيره كالشهود في النكاح شرط لابتدائه دون بقائه ولا يلزم منه
تكليف ما ليس في الوسع لانه بقاء التكليف الاول الذي وجد شرطه

قدرة ممكنة

لا تكليف

لا تكليف ابتدائي فلهذا لم يشترط فيه القدرة والدليل عليه ان في
النفس الاخير من العمر يلزمه تدارك ما فاته من الصلوات والصيامات
والحج وغير ذلك وقد تيقنا انه ليس بقادر على تداركها ولهذا لم ينص
عليه بعد الموت وليس ذلك كالجزء الاخير من الوقت في حق الاداء
لان اعتبرنا ذلك لبطل اثره في خلفه ولا خلف للقضاء فلم يعتبر
وقد بقيت الفوائت عليه فعلم ان القدرة مختصة بالاداء ولا يلزم
عليه ما اذا فاتت صلوات في الصحة فقضاها في المرض قاعدا
او موميا او مضطجعا حيث يخرج به عن العهدة ولو لم يشترط القدرة
في القضاء لما خرج عن العهدة لان القيام والركوع والسجود كانت
واجبة ولم يات به لانا نقول انه قضاها كما وجب عليه الاداء لان
الشرط في الاداء اصل القدرة التي تمكنه من الاداء قائما او قاعدا لا
قدرة مكيفة فظهر بهذا ان استطاعته على القيام ما كانت شرطا
في الابتداء بل شرطنا ذلك لكونه قادرا على القيام لا ان يكون القدرة
على القيام مشروطة في الصلوة الا ترى انه لو كان مريضا في الوقت
تلزمه الصلوة على ما يستطيعه فعلم ان الشرط هو مطلق القدرة
لا القدرة المكيفة كذا في بعض الشروح وليس بمقتضح والحاصل ان بقاء
الوجوب يستغني عن القدرة ولذا كان لا يثبت ابتداء بدون
القدرة فظهر ثمرته فيما اذا مات قبل ان يقدر زمانا ثانيا اثم
لما فيه من الفوات بتاخيره مختارا وان لم يكن القدرة موجودة
اصلا لم ياثم واذا قدر على الحج مثلا بملك الزاد والراحلة حال امن
الطريق وجب عليه الاداء فان لم يحج ولم يقدر بعدها يواخذ به
يوم القيامة ولذا لم يكن قدرة عليه اصلا لم يواخذ به وهذا اذا
لم يكن الفعل حالة البقاء مطلوبا منه فاما اذا كان مطلوبا فلا بد
له من القدرة لان طلب الفعل بدون القدرة لا يجوز الا ترى
ان المنظور اليه في اشتراط القدرة حالة الفعل فيجب الفعل بحسب

القدرة في تلك الحالة فان الصلوة اذا وجبت عليه في حالة
الصحة قائما يقضيها في حالة المرض مضطجعا ويخرج به عن العهدة
ولو وجبت عليه في حالة المرض مضطجعا يقضيها في حالة الصحة
قائما لا مضطجعا فلو لم يشترط القدرة حالة البقاء ولم يكن حال البقاء
منظورا اليها في ذلك لكان الجواب على العكس يؤكده ما ذكر في الاسرار
في مسئلة التفريط ان الاصل ان القدرة المشروطة لابتداء وجوب
الاداء يشترط لبقاء وجوب الاداء لانها شرط الاداء فان الله تعالى لم
يكلف اداء ما ليس في القدرة واسقط بالحرج كثيرا من حقوقه والاداء
حقيقة وقت الفعل فيشترط قيام تلك القدرة المشروطة للاداء
وقت الفعل ايضا الا ترى انا نشترط القدرة على التوضي بالماء حين
المباشرة وقيام القدرة على اداء الصلوة قائما حين الاداء لا حين
الوجوب وبعض الحذاق من تلامذة شيخنا كان يقول لا فرق في
اشتراط القدرة بين الاداء والقضاء لان الاداء اذا كان مطلوبا
بنفسه اشترط فيه القدرة التي هي سلامة الآلات حقيقة وان كان
مطلوبا لغيره يشترط فيه نفس التوهم لا غير على ما سنبينه فكذا القضاء
اذا كان الفعل منه مقصودا يشترط فيه القدرة وان لم يكن الفعل فيه
مقصودا يشترط فيه التوهم ايضا ففي النفس الاخير انما يبقى عليه
وجوب قضاء الصلوات المتكررة والصيامات المتعددة بناء على
توهم الامتداد ليظهر اثره في المواخذة كما ان وجوب الاداء يثبت
في الجزء الاخير من الوقت بناء على التوهم ليظهر اثره في القضاء الا
ترى ان الاداء انما يفوت مضمونا اذا كان قادرا على المثل حتى
لو عجز عن المثل سقط كما في سقوط فضل الوقت فلو لم يكن القدرة
شرطا في القضاء لما سقط بالعجز لان ما وجب بالقدرة الممكنة
يبقى بعد فوات تلك القدرة لتوهم حدوث القدرة فان تحقق
المتوهم اوجب الفعل والا ظهر اثره في المواخذة في الدار الاخرة قوله

والشرط

والشرط كونه متوهم الوجود لا كونه متحقق الوجود فان ذلك
لا يسبق الاداء ولهذا قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر في آخر
الوقت تلزمه الصلوة عندنا خلافا لزفر والشافعي يجوز
ان يظهر في الوقت امتداد بوقف الشمس والشرط كونه اي
كون القدرة على تاويل المذكور او كون ما يتمكن به من الاداء متوهم
الوجود لان حقيقة القدرة التي بني له التكليف عليها لا يسبق
الفعل لما عرف في مسئلة الاستطاعة ولا بد للتكليف من ان يكون
سابقا على الفعل فدعت الضرورة الى نقل الشرطية الى قدرة سلامة
الآلات وصحة الاسباب التي تحدث القدرة الحقيقية بها عند ارادة
الفعل عادة فثبت ان التكليف توهم القدرة لا حقيقتها ولهذا اي
ولان الشرط هو التوهم قلنا اذا بلغ الصبي او اسلم الكافر او افاق
المجنون او طهرت الحائض في اخر جزء من الوقت يلزمه الصلوة
عندنا استحسانا وقال زفر رح لا يجب لانه ليس بقادر على الفعل
حقيقة لفوات الوقت الذي هو من ضرورات القدرة فلم يثبت
التكليف لعدم شرطه ولا وجه لاعتبار احتمال حدوث القدرة بامتداد
الوقت لان ذلك احتمال بعيد وهو لا يصلح شرطا للتكليف لان المقصود
لا يحصل به الا ترى ان احتمال سفر الحج بدون زاد وراحلة واحتمال
القدرة على الصوم للشيخ الفاني واحتمال القدرة على القيام والركوع
للمريض المدنف والمقعد بزوال المرض والزمانة واحتمال الابصار
للاعمى بزوال العمى اقرب الى الوجود من هذا الاحتمال ومع ذلك لم
يصلح شرطا للتكليف فهذا اولى ووجه الاستحسان ان سبب
الوجوب وهو جزء من الوقت قد وجد في حق الاصل فثبت به
اصل الوجوب اذ هو ليس بمفتقر الى شيء آخر وشرط وجوب الاداء
وهو توهم القدرة موجود لجواز ان يظهر في ذلك الجزء امتداد
بتوقف الشمس فيسع الاداء فيثبت بهذا القدر وجوب الاداء

وهو معنى قوله فصار الاصل اى الاداء مشروعا اى واجبا بهذا
الاحتمال ثم بالعجز الحالى ينتقل الحكم الى خلفه وهو القضاء فان قيل
سلمنا ان توهم القدرة كاف بصحة التكليف اذا كان مبنيا على سلامة
الآلة ووجودها ولكن لا نسلم ان توهم حدوث الآلة وسلامتها
كاف لصحته فان توهم حدوث آلة الطيران للانسان ثابت
وكذا توهم حدوث سلامة آلة الابصار والمشى للاعمى والمقعد
ومع ذلك لا يصح التكليف بالطيران والابصار والمشى والتوهم
الذى ذكرتم من هذا القبيل لان الوقت للفعل بمنزلة الآلة كاليد
للبطش والرجل للمشى فلا يصح بناء التكليف عليه قلنا توهم هذه
القدرة انما لا يصلح شرط التكليف اذا كان المطلوب منه عينا ما كلف به
فاما اذا كان المطلوب منه غيره فهو كاف لصحته كالامر للوضوء
اذا كان منه المقصود حقيقة الوضوء لا يصح الا عند وجود الماء
حقيقة فاما اذا كان المقصود منه خلفه وهو التيمم فتوهم الماء
وان كان بعيدا كاف لصحته ليظهر اثره فى حق الخلف ويشترط
حينئذ سلامة الات الخلف لانه هو المقصود بها سلامة الات
الاصل وفى مسئلتنا المقصود من هذا التكليف ايجاب الخلف
لا حقيقة الاداء فيشترط سلامة الات فى حق الخلف وهو القضاء
لا سلامة الات الاصل وهو الاداء بل يكتفى فيه توهم الحدوث ورايت
فى طريقة الخلاف لبعض مشائخنا ان بادراك الجزء الاخير يلزمه
الصلوة لان بذلك الجزء يتمكن من اداء الصلوة بان ياتى بالتحريمة
ويشرع فيها ثم يتمها بعد خروج الوقت لانه اذا شرع فى الوقت
ثم اتم بعد خروج الوقت كان ذلك اداء لا قضاء هذا هو المذهب
فيجب على هذا الوجه ثم يخرج عن العهدة بالقضاء فهذا فى
الظهر والعصر والمغرب والعشاء ظاهر فاما فى الفجر فلا يجب
عليه اداء الفجر لانه لا يتصور بل يجب عليه قدر ما يتصور وهو

عين ٣

الشروع

الشروع فى الفجر فاذا لم يشرع فى الفجر او شرع ثم فسد يجب عليه قضاء
ذلك القدر ثم اذا قضى ذلك القدر يجب عليه الباقى صيانة لذلك
القدر عن الفساد قوله كما كان لسليمان عليه السلام فصار
الاصل مشروعا ووجب النقل للعجز فيه ظاهرا كما فى الحلف على مس
السماء وهو نظير من هجم عليه وقت الصلوة وهو فى السفر
ان خطاب الاصل يتوجه عليه ثم يتحول الى التراب للعجز الحالى كما كان
لسليمن عليه السلام روى ان سليمن عليه السلام لما عرض عليه
الخيل الصافنات الجياد وفاتته صلوة العصر او ورد له كان فى ذلك
الوقت باشتغاله بها واهلاك تلك الخيل بالعقر وضرب الاعناق
كما قال الله تعالى فطفق مسحا بالسوق والاعناق تشوما بها حيث
شغلته عن ذكر ربه وعبادته وقهر النفس بمنعها عن حظوظها
جازاه الله تعالى بان اكرمه برد الشمس الى موضعها من وقت
الصلوة ليتدارك ما فاته من الصلوة او الورد وبتسخير الريح بدلا
عن الخيل فيجرى بامره رخاء حيث اصاب اليه اشير فى كتاب
عصمة الانبياء وكتاب خصص الاتقياء من قصص الانبياء
عليه السلام كما فى الحلف على مس السماء فان من حلف ليمس
السماء او ليحولن هذا الحجر ذهبا انعقدت يمينه عندنا لتوهم
البر فان السماء عين ممسوسة قال الله تعالى اخبارا عن الجن
وانا لمسنا السماء والملئكة يصعدون اليها ولو اقدره الله
تعالى على صعودها لصعدها كعيسى ومحمد عليهما السلام
فينعقد يمينه بناء على هذا التوهم وان كان بعيدا ثم يحنث
فى الحال لعجزه عن ايجاد شرط البر ظاهرا وذلك كاف للحنث ولا
يقال اعادة الزمان الماضى فى قدرة الله تعالى ايضا وقد فعل
لسليمان عليه السلام فكان ينبغى ان ينعقد اليمين بهذا
الطريق ايضا حتى لزمته الكفارة لانا نقول هناك اخبر عن

فعل قد وجد منه كاذبا فالصدق مستحيل فيه فان الله
تعالى وان اعاد الزمان الماضي لا يصير الفعل موجودا من الحالف
حتى يفعله فلهذا لم ينعقد الغموس كما في المبسوط وهو نظير
من هجم عليه وقت الصلوة اى اعتبار التوهم وان كان
بعيدا في وجوب الاداء بالخلف وهو القضاء نظير اعتبار التوهم
البعيد في حق من هجم عليه اى دخل عليه وقت الصلوة في السفر
وانما اختار لفظ الهجوم دون الدخول لان معناه الاتيان
بغتة والدخول من غير استيذان واتيان وقت الصلوة بهذه
الصفة ولان العجز في هذه الحالة اكثر فان من دخل بالاستيذان
ربما يتهيأ لذلك فاما اذا دخل عليه بغتة فالظاهر انه لا يمكنه
التهيأ لذلك فهجوم وقت الصلوة على المسافر مع اشتغاله
بتعب السفر وعدم من يعلمه بالوقت من موذن ونحوه تحقق
العجز عن استعمال الماء لعدم تهيئه الماء قبل ذلك ومع ذلك يتوجه
عليه خطاب الاصل اى الوضوء وهو قوله تعالى فاغسلوا التوهم
حدوث الماء بطريق الكرامة كما كان لبعض المشائخ ولهذا يجب عليه
الطلب ان ظن ان يقربه ماء ثم ينتقل بالعجز الظاهري الى الخلف
وهو التراب قوله ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء
وهي زائدة على الاولى بدرجة وفرق ما بينهما ان بالثانية تتغير
صفة الواجب فيصير سمحا سهلا فيشترط دوامها لبقاء
الواجب لان الحق متى وجب بصفة لا يبقى واجبا الا بتلك
الصفة ومن الاداء ما لا يجب الا بقدرة ميسرة للاداء واذا ثبت
انه لا بد لصحة التكليف من اصل القدرة فاعلم ان الله تعالى تفضل
على عباده ومن عليهم في بعض الواجبات فبنى التكليف فيها
على قدرة كاملة زائدة على اصل القدرة ويسمى قدرة ميسرة
لحصول اليسر في الاداء بواسطة اشتراطها وهي زائدة على الاولى

اى الممكنة

اى الممكنة بدرجة لان الامكان يثبت بها ثم اليسر وبالاولى
لا يثبت الا الامكان ولهذا شرطت هذه القدرة في اكثر
الواجبات المالية دون البدنية لان اداءها اشق على النفس
من البدنيات اذ المال شقيق الروح محبوب النفس في حق
العامة والمفارقة عن المحبوب بالاختيار امر شاق اليه اشار
ابو اليسر رح وفرق ما بينهما اى بين القدرتين في الحكم ان الاولى
وهي الممكنة شرطت للتمكن من اصل الفعل اذ لا وجود له بدونها
فلا يتغير بها صفة الواجب بل يثبت اصل الوجوب فكانت
شرطا محضا فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب كالطهارة شرط
لجواز الصلوة ولم يشترط دوامها لبقاء الجواز وكذا الشهود في
النكاح والثانية وهي ميسرة شرطت لليسر فكانت مغيرة صفة
الواجب من مجرد الامكان الى صفة السهولة واليسر فشرط
بقاءها لبقاء الواجب لكونها شرطا فان عدم الشرط لا يوجب
عدم الحكم ولكن لان صفة الواجب تتبدل من اليسر الى العسر
بزوالها وبزوال الصفة تبطل الواجب لانه لم يشرع الا بتلك الصفة
فلم يكن بد لبقاء الواجب من بقائها وليس معنى التغير ان الحق
كان واجبا بصفة العسر بقدرة ممكنة ثم تغير باشتراط هذه
القدرة الى وصف اليسر بل معناه انه لو كان واجبا بقدرة
ممكنة لكان جائزا فلما توقف الوجوب على هذه القدرة دون
الممكنة صار كان الواجب تغير من العسر الى اليسر بواسطتها
فكانت مغيرة قوله ولهذا قلنا انه يسقط الزكوة بهلاك
النصاب والعشر بهلاك الخارج والخراج اذا اصطلم الزرع
آفة لان الشرع اوجب الاداء بصفة اليسر الا ترى انه خص
الزكوة بالمال النامي الحولي والعشر بالخارج والخراج بالتمكن
من الزراعة ولهذا اى ولاشتراط بقاء هذه القدرة لبقاء

الواجب

الواجب الذى تعلق بها قلنا بانه الضمير للشان يسقط
الواجب وهو الزكوة بهلاك النصاب والعشر بهلاك الخارج
والخراج اذا اصطلم الزرع اى استاصله آفة لان كل واحد
منها متعلق بقدرة ميسرة وقال الشافعى رح اذا تمكن من الاداء
ولم يودضمن لان الوجوب تقدر عليه بالتمكن من الاداء
ثم بهلاك المال والخارج عجز عن الاداء لعدم ما يودى ومن
تقدر عليه الوجوب لم يبرا بالعجز عن الاداء فبقى عليه كما فى
ديون العباد وصدقة الفطر ولان الواجب جزء من النصاب
فلما لم يود حتى ذهب المال بعد تمكنه صار مفوتا للحق عن محله
فيضمن كمن لم يصل حتى ذهب الوقت ولنا ان الشرع اوجب
الاداء بصفة اليسر لانه علقها بقدرة ميسرة والحق المستحق
متى وجب بوصف لا يبقى الا كذلك لان الباقى عين الواجب ابتداء
كالملك اذا ثبت بيعا يبقى كذلك وان ثبت هبة يبقى كذلك وكذلك
ما فى الذمة من صلوة او صوم او مال وهذا الواجب وجب بعض
نماء المال حقيقة او تقديرا فلو بقى بعد هلاك ذلك المال الذى
هو نماء لانقلب غرامة يأتى على اصل ماله فلا يكون الباقى ما
كان واجبا ابتداء بل يكون سببا آخر فلا يجب الا بسبب جديد
ولا يلزم عليه بقاء الواجب بعد استهلاك النصاب وان كان
الباقى غرامة محضة لانه لما تعدى على محل مشغول بحق الغير
عد المستهلك قايما زاجرا عليه فبقى الواجب ببقاء المال تقديرا
ثم استوضح وجوبها بقدرة ميسرة فقال الا ترى انه اى الشارع
خص الزكوة بالمال النامى اى علق وجوبها بوصف النما لئلا
ينتقض به اصل المال وانما يفوت به بعض النماء غير ان الشرع
اقام المدة فى النصاب المعد للنمو مقام حقيقته تيسيرا لان
فى التعليق بحقيقة النمو ضرب حرج ولذلك اوجب قليلا من

كثير

كثير وهو ربع العشر فعرفنا انها متعلقة بقدرة ميسرة فشرط
دوامها لبقاء الواجب ولا يلزم عليه ما اذا هلك بعض النصاب
حيث يبقى الواجب بقدر الباقى وان كان لا يجب به فى الابتداء
لان اشتراط النصاب فى الاداء لم يكن لليسر لان الواجب ربع العشر
واداء درهم من اربعين درهما مثل اداء خمسة من مائتى درهم
فى اليسر بل اشتراطه فى الابتداء ليصير المكلف به اهلا للوجوب
فان المطلوب اغناء الفقير والاغناء بصفة الحسن لا يتحقق
من غير الغنى الا ان الشرع اكد هذا الشرط فى باب الزكوة فاعتبر
الغنى بالمال الذى جعل سببا للوجوب فكان النصاب هذا بمنزلة
القدرة الممكنة فى العبادات البدنية فلم يشترط بقاؤه لبقاء
واجب فكان ينبغى ان لا يسقط الزكوة بهلاكه الا انها يسقط
لفوت النماء الذى تعلق اليسر به لا لفوات النصاب فاذا هلك
بعضه يبقى يسقط الباقى لبقاء اليسر ببقاء النماء فى ذلك القدر
وقوله والعشر بالخارج يعنى وجوب العشر متعلق بقدرة ميسرة
ايضا لانه من مؤن الارض وقد تعلق بحقيقة الخارج الذى
هو نماؤها لا برقبة الارض ولا بمال آخر مع امكان الايجاب
فيهما ووجب قليل من كثير مع امكان ايجاب الكل فلذلك يشترط
بقاؤها لبقاء الواجب فاذا هلك الخارج يسقط والخراج بالتمكن
من الزراعة يعنى انه وجب بصفة اليسر لانه من مؤن الارض
كالعشر وتعلق وجوبه بنماء الارض لا برقبتها حتى لو كانت الارض
سبخة لا يجب عليه شئ وكذا لو لم ينمو الخارج بان زرعها ولم يخرج
شئ ولم يتعلق بكل النماء بل ببعضه حتى لو زاد الخراج على نصف
الخارج يحط الى النصف فثبت انه وجب بصفة اليسر الا ان
النماء هنا اعتبر تقديرا بالتمكن من الزراعة لان الواجب
ليس من جنس الخارج فامكن اعتبار النماء التقديرى بالتمكن

الابتداء

من الزراعة فلا يجعل تقصيره عذرا في ابطال حق الغزاة و
يجعل النماء موجودا حكما لتقصيره كما يجعل موجودا بعد الحول
في مال الزكوة بخلاف العشر لانه اسم اضافي فلا يمكن ايجابه الا
في النماء الحقيقي وبخلاف ما اذا اصاب الزرع آفة حيث يسقط
الخراج لانه لم يقصر حيث لم يعطلها الا انه اصيب فلا يعزم شيا
كيلا يودي الى استيصاله حتى لو كان بعد الاصطلام مدة
يمكن فيها اشتغال الارض الى اخر السنة لا يسقط الخراج ايضا
كذا سمعت من شيخي قدس الله روحه قوله ولهذا قلنا ان
الحانث في اليمين اذا ذهب ماله كفر بالصوم لان التخيير
في انواع التكفير بالمال والنقل عنه الى الصوم للعجز في الحال
مع توهم القدرة فيما يستقبل تيسير للاداء فكان من
قبيل الزكوة ولهذا ولاشتراط بقاء القدرة الميسرة لبقاء
الواجب المتعلق بها قلنا ان الحانث في اليمين الذي له قدرة
التكفير بالمال اذا ذهب ماله بعدما وجبت عليه الكفارة
بالمال وجب عليه التكفير بالصوم لان هذه الكفارة تجب بقدرة
ميسرة لوجهين احدهما ان الشارع خيره بين انواع الكفارة
وذلك تيسير لان الخيار اذا ثبت لم يرتفق بما هو الايسر عليه
كالمسافر تخير بين الصوم والفطر ولو كان الواجب عينا
كان اشق عليه كالمقيم يجب عليه الصوم عينا ولا يلزم عليه
صدقة الفطر حيث خير فيها بين نصف صاع من بر وبين
صاع من شعير او تمر او غير ذلك ولم يفد التخيير التيسير حتى
قلنا انها واجبة بقدرة ممكنة لان ذلك ليس بتخيير محض فلا
يفيد التيسير وتحقيقه ان المقصود من التخيير قد يكون تاكيدا
الواجب وقد يكون تيسيرا لامر على المكلف فنظير الاول قوله تعالى
ان اقتلوا انفسكم او اخرجوا من دياركم اي لا بد ان يصدر

واحد

واحد منهما منكم وقولك لولدك حين غضبت عليه اما ان
تقرا اليوم ربع القران او تقرا الكتاب الفلاني او تكتب كذا
جزءا من العلم ثم تنام والا لا انتقمن منك فالمقصود منه
تاكيد ما اوجبت عليه من السهر في التعب لا التيسير عليه و
معناه لا بد لك من ان يفعل احد هذه الاشياء البتة وان لا
يفوت عنك السهر لا محالة ونظير الثاني قولك لغلامك
اشتر لهذا الدرهم لحما او خبزا او فاكهة فالمقصود منه التيسير
ومعناه اختر منها ما تيسر عليك ثم يعرف المقصود في التخييرات
الشرعية بكون تلك الاشياء التي خير المكلف فيها متماثلة في
المعنى او غير متماثلة فيه لانها اذا كانت متماثلة في المعنى فالتخيير
يقتصر على الصورة ولا عبرة بالصور فيفيد تاكيد الواجب وان
كانت مختلفة في المعنى غير متماثلة فيه كما في الصورة فحينئذ يتعدى
اثر التخيير الى المعنى فيفيد التيسير لا محالة فصدقة الفطر من القبيل
الاول لان الواجب فيها مقدار مالية نصف صاع من بر وقيمة
صاع من شعير او تمر تساويه عندهم وكذا المقصود دفع حاجة
الفقير في هذا اليوم والكل فيه سواء فلا يفيد التخيير التيسير قصدا
بل يفيد التاكيد ويصير معناه لا بد من ان يقع الاداء لا محالة اما
باداء نصف صاع من بر او غير ذلك مما يماثله في المالية وكفارة
اليمين من القبيل الثاني لان ماليته تلك الاشياء مختلفة
اختلافا ظاهرا فالتخيير فيها يقع على الصورة والمعنى فيفيد
التيسير والثاني انه نقل الحكم الى الصوم بالعجز الحالي مع توهم
القدرة فيما بعد ولم يعتبر العجز المستدام في العمر كما اعتبر في
حق الشيخ الفاني وكما اعتبر العدم المستمر في قوله ان لم آت البصرة
فعبدي حر وقوله ان لم اطلقك فانت طالق فدل ذلك على تيسير
الامر على المكلف وفتح باب التدارك عليه بالخروج عن العهدة

بالصورة في الحال واذا ثبت انها وجبت بقدرة ميسرة كان
اى وجوب الكفارة من قبيل الزكوة في اشتراط بقاء القدرة لبقاء
الواجب واذا هلك المال انتقل الوجوب الى الصوم ضرورة قوله
الا ان المال ههنا غير عين فاي مال اصابه من بعد دامت به
القدرة ولهذا ساوى الاستهلاك الهلاك ههنا لانه لم التعدي
على محل مشغول بحق الغير الا ان المال اى لكن المال الى اخره جواب
عما يقال لما كانت الكفارة من قبيل الزكوة حتى سقطت بهلاك المال
كالزكوة كان ينبغي ان لا يعود الوجوب بحصول مال آخر بعد السقوط
كما في الزكوة فقال الوجوب في الزكوة متعلق بمال عين فان الشرع
اعتبر القدرة على الاداء بالمال الذي وجبت الزكوة بسببه لا بمال آخر
وجعل النصاب ظرفا للواجب قال الله تعالى وفي اموالهم حق للسائل
والمحروم وقال عليه السلام في الرقة ربع العشر وفي اربعين شاة شاة
وفي خمس من الابل شاة وبحصول مال آخر بعد فواته لم يثبت القدرة
على الاداء فلا يعود الوجوب فاما في الكفارة فلم يتعين الوجوب بمال
عين بل بمطلق المال لان المقصود ما يصلح للتقرب الموجب للثواب
الساتر لاثم الحنث ولهذا لم يشترط فيه النماء فكان المال الموجود
وقت الحنث والمستفاد بعده فيه سواء فاي مال اصابه من بعد
الحنث او بعد الهلاك دامت به القدرة اى حصلت وتثبت بخلاف
الزكوة ولهذا اى ولان المال غير عين في الكفارة ساوى الاستهلاك
فيها الهلاك حتى سقطت وجوب التكفير بالمال بالاستهلاك كما سقط
بالهلاك بخلاف الزكوة لان المال في الزكوة لما كان عينا كان استهلاكه
تعديا على محل مشغول بحق الغير فيوجب الضمان ولما لم يتعين المال
ههنا لم يكن الاستهلاك تعديا على حق الغير بوجه فكان الاستهلاك
والهلاك سواء قوله واما الحج فالشرط فيه الممكنة من السفر المعتاد
براحلة وزاد واليسر فيه لا يقع الا بخدم ومركب واعوان

وليس

وليس بشرط بالاجماع فلذلك لم يكن شرطا لدوام الواجب و
كذلك صدقة الفطر لم تجب بصفة اليسر بل بشرط القدرة
وهو الغني ليصير الموصوف بها اهلا للاغناء الا ترى انه
يجب بشياب البذلة ولا يقع بها اليسر لانها ليست بنامية
فلم يكن البقاء مفتقرا الى دوام شرط الوجوب فصل
في صفة الحسن المامور به واما الحج الى اخره يحتمل ان يكون جوابا
عما يقال الحج وجب بقدرة ميسرة بدليل انه يشترط فيه القدرة
على الزاد والراحلة وبما زيد تان على اهل القدرة فان ادنى القدرة اصل
فيه صحة البدن بحيث يقدر على المشي واكتساب الزاد في الطريق
ولهذا يصح النذر به ماشيا ثم لم يشترط بقاءها لبقاء الواجب حتى
لم يسقط من الحج بفوات القدرة على الزاد والراحلة بعد تقرر الوجوب
عليه وبقي تحت عهدته وكذلك صدقة الفطر وجبت بقدرة ميسرة
بدليل ان الغناء بالنصاب شرط لوجوبها واصل القدرة يحصل بملك
نصف صاع من بر او صاع من شعير او نحوهما ثم لم يشترط بقاءها
لبقاء الواجب حتى بقي في ذمته بعد فوات الغناء فاشار الجواب
بما ذكر ويحتمل ان يكون ابتداء بيان ان هاتين العبادتين تجبان
بقدرة ممكنة اما الحج فلان الشرط فيه نفس الاستطاعة لقوله تع
من استطاع اليه سبيلا ولا يتحقق الاستطاعة للنائي عن الكعبة
الا بالزاد والراحلة فانهما من ضرورات مثل هذا السفر على ما عليه
العادة فكان اشتراطهما لبيان ادنى التمكن من هذا السفر لا
للتيسير اذ اليسر لا يقع الا بخدم ومركب واعوان وليست هذه
الاشياء بشرط بالاجماع فثبت ان القدرة على الزاد والراحلة شرط
الوجوب لا شرط اليسر فلم يشترط دوامها لبقاء الواجب وانما
لم يعتبر التوهم الذي ذكره السائل في كونه ادنى القدرة كما اعتبر
في الصلوة لان في اعتباره فيه حرجا عظيما فانه يؤدي الى الهلاك

في الغالب والحرج منفي واعتبر في اداء الصلوة ليظهر اثره
في خلفه وهو القضاء لا لعين الاداء ولا خلف للحج فيبقى بمباشرته
الحرج فلذلك لم يعتبر وكذلك اي ومثل الحج صدقة الفطر في
انها لا تجب بصفة اليسر بل يجب بقدرة ممكنة واشتراط
الغناء فيها ليس لليسر بل ليصير الموصوف به اي بالغناء اهلا
للاغناء يعني هذه الصدقة وجبت اغناء للفقير لقوله عليه
السلام اغنوهم فلم يكن بد من اعتبار صفة الغناء في المكلف
ليصير بواسطته اهلا للاغناء اذ الاغناء من غير الغني لا يتحقق
كالتمليك من غير المال واعترض عليه بان المراد من الاغنياء
المذكور في الحديث ليس الاغناء الشرعي بل المراد اغناؤه عن
المسالة بايتاء كفاية يوم اليه فلا يكون الغنى الشرعي شرطا
لاهليته به واجيب عنه بانه ثبت بالدليل ان المراد من الاغناء
كفاية الفقير بقرينة قوله عليه السلام عن المسالة فبقي الغناء
المشروط في جانب المودي مطلقا فينصرف الى ما هو المتعارف
في الشرع وهذا ضعيف لان اشتراط الغناء في المودي ثبت ضرورة
وجوب الاغناء فاذا ثبت ان المراد منه ليس الغناء الشرعي
فكيف ثبت اشتراطه في المودي فالاولى ان يقال انما اعتبر الغناء
الشرعي لانها شرعت لاغناء الفقير عن السوال بالنص فلو كان
الفقير اهلا لوجوبها لصارت مشروعة لاحتياجه الى السوال
وذلك لا يجوز وبيانه انه اذا ملك ما يتمكن به من اغناء الفقير
عن المسالة وهو نصف صاع من بر مثلا كان هو غنيا عن
المسالة متمكنا من الاغناء فلو اعتبر هذا الغناء واهلا بالاغناء
يعاد الامر على موضوعه بالنقض لانه حينئذ يصير محتاجا الى
المسالة وهذا لا يجوز لان دفع حاجة نفسه لئلا يحتاج الى
المسالة اولى من دفع حاجة الفقير ولهذا اشترط الشافعي رح

ان

ان يملك من وجبت عليه الصدقة صاعا فاضلا من
قوته وقوت من يعوله يوم الفطر وليلته الا ان عندنا
ما دون النصاب له حكم العدم في الشرع حتى حل لمالكه
الصدقة فشرطنا النصاب ليثبت حكم الوجود شرعا فيتحقق
الاغناء ثم استوضح ما ذكر ان الاغناء شرط للاهلية لا للتيسير
بقوله الا ترى انه اي هذا الواجب وهو صدقة الفطر
يجب بثياب البذلة اي بالثياب التي تبذل وتستعمل في
اللبس او بثياب الجمال التي تلبس في المواسم حتى لو ملك
من هذه الثياب فاضلة عن حاجته الاصلية ما يساوي
نصابا وجبت عليه صدقة الفطر وبهذا النوع من
المال يحصل اصل التمكن والغناء دون اليسر لان
حصوله متعلق بالمال النامي ليكون الاداء من الفضل
وليس ذلك بشرط ههنا ولهذا لا يشترط حولان الحول المحقق
بالنماء بل اذا ملك نصابا ليلة الفطر يلزمه صدقة الفطر للنماء
ويلزمه بسبب راس الحر والمدبر وام الولد والعبد المديون
فعرفنا ان الغناء شرط التمكن لا شرط اليسر فلم يشترط
دوامها لبقاء الواجب وانما يمنع الدين عن وجوب هذه
الصدقة لانه بعدم الغناء لا لانها وجبت بصفة اليسر
والغناء من شروط الاهلية فيمتنع الوجوب بعدمه
لا محالة ولهذا لا يمنع دين العبد عن سببيته للوجوب
اذ ملك المولى نصابا فاضلا عن حاجته الاصلية لان
الغناء بهذا العبد ليس بشرط ودين العبد لا يمنع حصول
الغناء بمال الخر فلا يمنع الوجوب بخلاف دين عبد التجارة
حيث يمنع وجوب الزكوة لان الشرط في الزكوة الغناء
بعين النصاب حتى سقطت الزكوة بهلاك النصاب وان

كان غنيا بمال آخر ودين العبد بعدم الغناء به فيمنع
وجوب الزكوة والله اعلم فصل في صفة الحسن
للمامور به اعلم ان حسن الشيء عند من جعله عقليا
عبارة عن كون عاقبته حميدة والقبح بخلافه وعند
من جعله شرعيا هو موافقة الغرض والقبح مخالفه
ذلك وقيل الحسن عبارة عن كون الشيء مطلوب الوجود
والقبح عبارة عن كونه مطلوب العدم وفي تحقيق
الحسن والقبح وكونهما عقليين او شرعيتين كلام
طويل لنا وللاشعرية ليس هذا موضع تقريره ثم ان
حسن المامور به من قضايا الشرع لا من موجبات
اللغة لان صيغة الامر يتحقق في القبيح كالكفر والسفه
والعبث كما يتحقق في الحسن الا ترى ان السلطان الجائر
اذا امر انسانا باتلاف مال انسان او نفسه بغير حق
كان امرا حقيقة حتى اذا خالفه المامور ولم يات بما امر
به يقال خالف امر السلطان الا ان الامر لما كان طلب
المامور به باكد الوجوه حتى صار واجب الاقدام عليه والشارع
حكيم على الاطلاق اقتضى الامر الصادر منه كون المامور به
حسنا لانه لا يليق بالحكمة طلب ما هو قبيح باكد الوجوه قال
الله تعالى لا يامر بالفحشاء وقال جل جلاله وينهى عن الفحشاء
والمنكر فدل الامر منه على كون المامور به حسنا والعقل آلة
يعرف بها الحسن لا انه موجب له بنفسه اذ لو كان حسن
المامور به بالعقل لما جاز ورود النسخ عليه لان الحسن العقلي
لا يرد عليه التبديل كحسن شكر المنعم وحسن العدل والاحسان
فثبت ان حسن المشروعات من قضية الشرع والعقل يدرك
الحسن في بعضها في ذاته وفي بعضها في غيره فان قيل الفعل

عرض

عرض وانه صفة والصفة لا يقوم بها الصفة فكيف يصح وصفه
بالحسن والقبح والوجوب حقيقة وايضا الفعل قبل الوجود
يوصف بكونه حسنا وقبيحا وواجبا وحراما والمعدوم لا
يقبل الصفة حقيقة قلنا هذه صفات راجعة الى الذات كالوجود
مع الموجود والحدوث مع المحدث وكالعرض الواحد الذي يوصف
بانه موجود ومحدث ومصنوع وعرض وصفة ولون وسواد
فهذه صفات راجعة الى الذات لا معان زائدة عليها ولان الفعل
يوصف بانه حسن وقبيح لدخوله تحت تحسين الله تعالى وتقبيحه
كما انه يوصف بانه حادث ومحدث لدخوله تحت احداث الله
تعالى لانه محدث بحدوث قام به لان ذلك الحدث محدث فيحتاج
الى حدوث آخر فيؤدي الى القول بمعان لا نهاية لها وانه باطل وان
هذه صفات اضافية واسماء نسبية والصفات الاضافية
ليست بمعان قائمة بالذات فيكون الذات موصوفة بها
على الحقيقة وانما يقتضي وجود عين يكون علقة بين الصفة و
الموصوف والاسم والمسمى كما في لفظ الاب والابن والاخ فالذات
موصوفة بهذه الصفات حقيقة لا مجازا ولو لم يكن الابوة
والبنوة والاخوة معاني قائمة بالذات زائدة عليها ثم توصف
المعدوم بهذه الصفات على الاول والثاني مجازا لان صفات
الذات لا يتصور قبل الذات وكذا الاحداث لا يتعلق بالمعدوم
الا حالة الحدوث وعلى الطريق الثالث على سبيل الحقيقة كوصف
المعدوم بانه معلوم ومذكور ومخبر عنه كذا في الميزان قوله
المامور به نوعان حسن لمعنى في عينه وحسن لمعنى في غيره
والذي حسن لمعنى في عينه نوعان ما كان المعنى في وضعه
كالصلوة فانها تتادى بافعاله واقواله وضعت للتعظيم حسن
في نفسه المامور به نوعان يعني في صفة الحسن حسن لمعنى في عينه

اى اتصف بالحسن بحسن ثبت فى ذاته وحسن لمعنى فى غيره
اى اتصافه بالحسن لحسن ثبت فى غيره والقسم الاول منقسم
على قسمين ماكان المعنى اللام للعهد اى المعنى الذى اتصف به
المامور به بالحسن فى وضعه من غير نظر الى الواسطة كالصلوة
فانها تتادى بافعال واقوال وضعت للتعظيم قدم الافعال
فى الذكر على الاقوال لان مبنى الصلوة على الافعال الا يرى انها
تجب على القادر على الافعال دون الاقوال ولا تجب فى عكسه ثم قيام
العبد بين يدى الرب تعالى واضعا اليمين على الشمال صارفا
طرفه الى الارض تعظيم له فى نفسه ثم اعقابه بالركوع زيادة فى
التعظيم ثم الحاق السجود به نهاية فى التعظيم بوضع اشرف اعضائه
على التراب وكذا التكبير والثناء وتلاوة القران والتسبيحات و
سائر اذكار الصلوة تدل على نهاية التعظيم والمبالغة فى التنزيه
والتقديس وبذل المجهود فى اظهار العبودية والمسكنة لخالقه
فثبت ان افعال الصلوة واذكارها جميعا موضوعة للتعظيم
وتعظيم الله تعالى حسن فى نفسه لانه من باب الشكر وشكر
المنعم حسن واجب عقلا والايمان من هذا القسم ايضا بل هو
اعلى درجة فى الحسن من الصلوة لانه حسنه لا يحتمل السقوط بحال
بخلاف الصلوة ولهذا قدم الامام فخر الاسلام ذكره على ذكر
الصلوة الا ان الشيخ لم يذكره ههنا اعتمادا على ذكر الصلوة فانه
لما ذكر ان حسن الصلوة بعينها عرف ان الايمان بهذا الوصف
اولى قوله الا ان يكون فى غير حينه او حاله الا ان يكون فى غير
حينه او حاله الضمائر كلها راجعة الى التعظيم اى الا ان يكون فى غير
وقته كالصلوة فى الاوقات المكروهة واداء الفرض قبل الوقت او
غير حاله كالصلوة فى حال الحيض والنفاس والحدث والجنابة
فان هذه الحالة ليست بصالحة للتعظيم لفقد شرطه وهو الطهارة

وكذا

الجزء الثانى عشر
م تحقيق مع حسامى

وكذا حكم سائر الشروط فحينئذ يشوبه قبح بهذا العارض فيصير
حراما قوله وما التحق بالواسطة بما كان المعنى فى وضعه كالزكوة
والصوم والحج فان هذه الافعال بواسطة دفع حاجة الفقير
واشتهاء النفس وشرف فى المكان تضمنت اغناء عباد الله تع
وقهر عدوه وتعظيم شعائره فصارت حسنة من العبد للرب
عزت قدرته بلا ثالث معنى لكون هذه الوسائط ثابتة بخلق
الله تعالى مضافة اليه وما التحق بالواسطة بما كان المعنى فى وضعه
وهو القسم الثانى من القسمين الاولين كالزكوة صارت حسنة
بواسطة دفع حاجة الفقير المسلم لانها ايتاء جزء مقدر من النصاب
للمولى للفقير المسلم الذى ليس بها شيخ ولا مولاه ولا يتم هذا
العمل الا بواسطة دفع حاجة الفقير الذى هو من خواص الرحمان
فصارت حسنة بهذه الواسطة لا بنفسها لان تمليك المال وتنقيصه
فى ذاته اضاعة وهى حرام شرعا وممنوع عقلا والصوم صار حسنا
لحصول قهر النفس الامارة بالسوء التى هى عدو الله وعدوك بها
جاء فى الخبر انه تعالى اوحى الى داود عليه السلام عاد نفسك فانها
انتصبت لمعاداتى وقال عليه السلام اعدى عدوك نفسك التى
بين جنبيك فلهذا كان الجهاد مع النفس اقوى من الجهاد مع اهل
الحرب حتى سمى الجهاد الاكبر فى قوله رجعنا من الجهاد الاصغر الى الجهاد
الاكبر فصار حسنا بهذه الواسطة لا انه حسن فى ذاته لان تجويع
النفس ومنع نعم الله تعالى عن مملوكه مع النصوص المبيحة لها ليس
بحسن والحج صار حسنا بواسطة انه زيارة امكنة معظمة محترمة
عظمها الله تعالى وشرفها على غيرها وفى زيارتها تعظيم صاحبها
فصار حسنا بواسطة شرف المكان لا لذاته اذ قطع المسافة وزيارة
اماكن معلومة متساويان فى ذاتيهما سفر التجارة وزيارة البلاد
غير ان هذه الوسائط ثبت بخلق الله تعالى بلا اختيار العبد فان

اوحى الله الى داود
عاد نفسك الخ

الفقير ليس بمستحق عبادة اذ العبادة لا يستحقها الا الله تعالى
وحاجته الى الكفاية ثابتة بخلق الله تعالى بدون اختياره قال
الله تعالى وانه هو اغنى واقنى اى افقر في قوله والنفس ليست
بجانية في صفتها بل هي مجبولة على تلك الصفة كالنار على صفة
الاحراق ولهذا لا يلام احد على الميل الى الشهوات ولا يسال عنه
يوم القيامة ولا يقال لما لم يكن النفس جانية في صفتها كيف
استحقت القهر لانا نقول انما وجب قهرها لمخالفة هواها كيلا
يقع المرء في الهلاك بسبب متابعة هواها كما ان التباعد وجب
عن النار احترازا عن الهلاك وان كانت مجبولة على الاحراق وكذا
قتل الحية وسائر الموذيات وان كانت مجبولة على الايذاء غير
جانية في ذلك احترازا عن الضرر والبيت ليس بمستحق لتعظيم
نفسه اذ هو حجر كسائر البيوت بل يجعل الله تعالى اياه معظما
وامره ايانا بتعظيمه ولما ثبت ان هذه الوسائط ثبت بخلق الله
تعالى بلا اختيار العبد كانت مضافة الى المسجل جلاله وسقط
اعتبارها في حق العبد فصارت هذه العبادات حسنة خالصة
من العبد للرب بلا واسطة كالصلوة ولذلك شرط الاهلية
الكاملة فلا يجب على الصبي كالصلوة خلافا للشافعي رحمه الله
في فضل الزكوة فان قيل الصلوة صارت قربة ههنا بواسطة
الكعبة ايضا فينبغي ان يكون من هذا القسم كالحج قلنا انما
اردنا بالواسطة ههنا ما يتوقف ثبوت الحسن للمامور به
عليه كما بينا ان حسن هذه العبادات لغيره والصلوة
تعظيم الله تعالى وهو حسن في ذاته من غير توقف على جهة
الكعبة فانه قد كانت حسنة حين كانت القبلة بيت المقدس
وجهته وقد بقي حسنته عند فوات هذه الجهة حالة ثبات
القبلة فلما لم يتوقف حسنها على الواسطة كانت من القسم

لا يلام احد على الشهوات
ولا يسئل عنه يوم القيامة

الاول

الاول بخلاف تلك العبادات فانها لا يكون حسنة بدون وسائطها
فكانت من القسم الثاني اليه اشار الشيخ الامام العلامة مولانا
بدر الدين رح في فوائد التقويم قوله وحكم النوعين واحد وهو
ان الوجوب متى وجب لا تسقط الا بفعل الواجب وحكم هذين
النوعين اى الحسن المعنى في عينه والملحق به واحد وهو ان الواجب
متى ثبت لا يسقط الا بفعل الواجب اى بالاتيان به او باعتراض
ما يسقطه بعينه اي ماله اثر في اسقاط نفسه بلا واسطة مثل
الحيض والنفاس ونحوهما وهو احتراز عما وجب لغيره فانه يسقط
بسقوط ذلك الغير ويبقى ببقائه كالوضوء والسعي الى الجمعة
واعترض عليه بان المراد من الواجب ان كان ما ثبت في الذمة
بالسبب يصح بقوله باعتراض ما يسقطه بعينه لانه قد يسقط
بعد الوجوب بالعوارض الحادثة في الوقت ولكن لا يستقيم ايراده
في هذا الموضع لانه في بيان حسن ما ثبت بالامر لا في بيان حسن
ما ثبت بالسبب وقد عرفت ان ما ثبت بالسبب وهو نفس الوجوب
لا يتعلق بالخطاب وان كان المراد منه ما ثبت بالامر وهو وجوب
الاداء لا يستقيم قوله او باعتراض ما يسقطه بعينه او باعتراض ما يسقطه
لان وجوب الاداء بعد ما ثبت لا يسقط بعارض واجيب عنه
بان المراد منه ما ثبت بالسبب الا ان السبب لما عرف بالامر صحت
اضافة ما ثبت به الى الامر بواسطة كما صحت اضافة ما ثبت بالمقتضى
الى المقتضى على ما مر بيانه قوله والذي حسن لمعنى في غيره نوعان
ما يحصل المعنى بعده بفعل مقصود كالوضوء والسعي الى الجمعة
وما يحصل المعنى بفعل المامور به كالصلوة على الميت والجهاد
واقامة الحدود فان ما فيه من الحسن من قضاء حق المسلم
وكبت اعداء الله تعالى والزجر عن المعاصي يحصل بنفس الفعل
والذي حسن لمعنى في غيره نوعان كالقسم الاول ما يحصل المعنى

١١

بعده بفعل مقصود الضمير راجع الى ما يعني به ان الغير الذي
شرع هذا المامور به لاجله وثبت الحسن له بواسطته لا يحصل
بعد حصول المامور به الا بفعل قصدي كالوضوء والسعي الى
الجمعة فان الوضوء في نفسه ليس بحسن لانه برد وتطهير في
نفسه وليس في ذلك حسن وانما حسن للتوصل به الى اداء
الصلوة فكان حسنا لغيره وكذا السعي ليس بحسن في نفسه اذ
هو مشي ونقل اقدام وليس في ذاته حسن وانما حسن فصار
مامورا به لاقامة الجمعة اذ به يتوصل الى اداءها فكان حسنا لمعنى
في غيره ايضا ثم الصلوة لا تتادى بالوضوء بحال والجمعة لا تتادى
بالسعي بوجه بل بفعل مقصود بعد حصول كل واحد منهما فكان
هذا القسم وهو القسم الثالث كاملا في كونه حسنا لغيره كالقسم
الاول في كونه حسنا بعينه والنوع الثاني من هذا القسم وهو
رابع الاقسام ما حسن لمعنى في غيره ولكن ذلك الغير يتادى بالمامور به
من غير حاجة الى فعل مقصود له كالصلوة على الميت والجهاد و
اقامة الحدود فان صلوة الجنازة ليست بحسنة في ذاتها اذ
هو بدون الميت عبث كذا ذكر القاضي الامام ابو زيد وانما صارت
حسنة بواسطة اسلام الميت الا ترى ان الميت لو لم يكن مسلما
كانت الصلوة عليه قبيحا منهيا عنها قال الله تعالى ولا تصل على
احد منهم مات ابدا الآية فثبت انها حسنت لمعنى في غيرها وهو
قضاء حق الميت المسلم وكذا الجهاد ليس بحسن في وضعه لانه
تعذيب عباد الله تعالى وتخريب بلاده وليس في ذلك حسن كيف
وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم لهدم بنيان الرب ملعون من
هدم بنيان الرب وانما صار حسنا بواسطة كفر الكافر فانه
لما صار عدوا لله وللمسلمين وقصد الى محاربتهم شرع الجهاد
اعداما للكفرة وقهرا لهم واعزازا للدين الحق فكان حسنا

لغيره

لغيره وكذا اقامة الحدود ليست بحسنة في نفسها فانها تعذيب
العباد وايذاؤهم كالجهاد ولكنها صارت حسنة بواسطة الزجر
عن المعاصي المفضية الى الفساد وتاديتها الى تحقيق صيانة النفس
والمال والعرض والنسب فكانت حسنة لغيرها لكن المعنى الذي
شرع المامور به لاجله في هذا القسم يحصل بنفس الاتيان بالمامور به
فان قضاء حق الميت واعلاء الدين بقراءة الله والزجر عن المعاصي
يحصل بنفس الصلوة والجهاد واقامة الحدود من غير توقف على فعل
آخر فكان هذا القسم في كونه حسنا لغيره دون القسم الثالث اشبه
بالحسن لعينه من وجه فكان في مقابلة القسم الثاني فانه حسن لعينه
شبيه بالحسن لغيره وهذا القسم حسن لغيره شبيه بالحسن لعينه
وانما اعتبرت الوسائط وهي اسلام الميت وكفر الكافر وارتكاب
المنهي عنه هنا دون الصوم ونظيره لانها وان كانت بتقدير
الله تعالى ومشيته فهي تثبت باختيار العبد وصنعه عن طواعية
فوجب اعتبارها واذا اعتبرت كانت العبادة حسنة لمعنى في غيرها
لان العبادة لا يتم بالعبد للرب عزت قدرته فيكون الواسطة
المضافة الى غير الله تعالى غير فعل العبادة صورة ومعنى بخلاف
تلك الوسائط فانها يثبت بصنع الله تعالى لا صنع للعبد فيها
فسقط اعتبارها فبقيت العبادة حسنة من العبد للرب بلا
واسطة قوله وحكم هذين النوعين واحد ايضا وهو بقاء
الواجب بوجوب الغير وسقوطه بسقوط الغير فصل
في النهي وحكم هذين النوعين واحد ايضا كما ان حكم النوعين
الاولين واحد وهو بقاء الوجوب بوجوب الغير وسقوطه
بسقوط الغير حتى لو سقطت الصلوة بحيض او نفاس او غيرهما
سقط وجوب الوضوء وكذا حكم السعي حتى لو نقل من الجامع
مكرها بعد السعي قبل اداء الجمعة ثم خلي عنه كان السعي واجبا

عليه ولو حمل مكرها الى الجامع او كان معتكفا فيه فصلى الجمعة
سقط اعتبار السعي ولا يتمكن بعده نقصان فيما هو المقصود
وان سقطت الجمعة عنه لمرض او سفر سقط السعي وكذا لحق
الميت حتى سقط بعارض مضاف الى اختياره من بغي او قطع طريق
سقطت الصلوة عليه وكذا اذا قام به الولي سقط عن الباقين
لحصول المقصود وكذا اذا لم ينكسر شوكة الكفار بالقتال مرة لم
يسقط الفرض ووجب القتال ثانيا ولو تصور اسلام الخلق عن
اخرهم سقط فرض القتال وان كان ذلك خلاف الخبر فان النبي صلى
الله عليه وسلم قال لن يبرح هذا الدين قائما يقاتل عليه عصابة
من المسلمين حتى تقوم الساعة فصل في النهي النهي في
اللغة المنع ومنه النهية للعقل لانه مانع عن القبيح وفي اصطلاح اهل
الاصول هو استدعاء ترك الفعل بالقول ممن هو دونه وقيل هو
قول القائل لغيره لا تفعل على جهة الاستعلاء وقيل هو اقتضاء كف
عن فعل على جهة الاستعلاء وهذه العبارات بعضها قريب من
بعض ويفهم ما فيها من الاحترازات عما ذكرنا في حد الامر ثم صيغة
النهي وان كانت مترددة بين التحريم كقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
والكراهة كقوله تعالى وذروا البيع اذ معناه لا تبايعوا والتحقير
كقوله تعالى ولا تمدن عينيك الآية وبيان العاقبة كقوله تعالى
ولا تحسبن الله غافلا عما يعمل الظالمون والدعاء كقول الداعي
لا تكلني الى نفسي والتأسي كقوله تعالى لا تعتذروا اليوم والارشاد
كقوله تعالى لا تسألوا عن اشياء ان تبد لكم والشفقة كقوله
صلى الله عليه وسلم لا تتخذوا الدواب كراسي فهي مجاز في غير
التحريم والكراهة بالاتفاق فاما الكلام في انها حقيقة في التحريم
دون الكراهة او على العكس او مشتركة بينهما بالاشتراك اللفظي او
المعنوي او موقوف فعلى ما تقدم في الامر من المزيف والمختار

كذا

كذا في عامة نسخ الاصول ثم موجب النهي عند الجمهور وجوب الانتهاء
عن مباشرة المنهي عنه لانه ضد الامر فكما ان طلب الفعل بابلغ الوجوه
مع بقاء اختيار المخاطب يتحقق بوجوب الايتمار فكذلك طلب الامتناع
عن الفعل باكد الوجوه يتحقق بوجوب الانتهاء وذكر في الميزان
حكم النهي صيرورة الفعل المنهي عنه حراما وثبوت الحرمة فيه فان
النهي والتحريم واحد وموجب التحريم هو الحرمة كموجب التمليك فهو
ثبوت الملك هذا هو حكم النهي من حيث انه نهي فاما وجوب الانتهاء
فحكم النهي من حيث انه امر بضده ففي الحقيقة وجوب الانتهاء حكم الامر
الثابت بالنهي وكون الفعل المنهي عنه حراما حكم النهي ومقتضى
النهي شرعا قبح المنهي عنه كما ان مقتضى الامر حسن المامور به لان الحكيم
لا ينهى عن فعل الا لقبحه كما لا يامر بشيء الا لحسنه قال الله تعالى وينهى
عن الفحشاء والمنكر فكان القبح من مقتضاته شرعا لا لغة فلذلك
انقسم المنهي عنه في صفة القبح اربعة اقسام كما انقسم المامور به
في صفة الحسن كذلك قوله والنهي وهو في صفة القبح ينقسم انقسام
الامر في صفة الحسن ما قبح لعينه وضعا كالكفر والعبث وما
التحق به بواسطة عدم الاهلية والمحلية شرعا كصلوة المحدث
وبيع الحر والمضامين والملاقيح وحكم النفي فيهما بيان انه غير
مشروع اصلا وما قبح لمعنى في غيره وهو نوعان والنهي اي المنهي عنه
في صفة القبح ينقسم انقسام الامر اي المامور به في صفة الحسن
ما قبح لعينه وضعا اي كان قبيحا في ذاته بحيث يعرف قبحه بمجرد
العقل قبل ورود الشرع كالكفر والعبث فان قبح الكفر بالله عز وجل
يعرف بمجرد العقل لان قبح كفران المنعم مركوز في العقول بحيث
لا يتصور زواله ولهذا لا يتصور نسخ حرمة الكفر كما لا يتصور
نسخ وجوب الايمان وكذلك العبث فانه لما كان عبارة عن فعل خال
عن الفائدة او عما ليس له عاقبة حميدة على ما قيل يعرف قبحه بمجرد

العقل من غير توقف على ورود الشرع فان الاشتغال به تضييع للوقت
بلا فائدة وقبحه لا يخفى على ذي لب وهذا القسم في مقابلة الايمان
والصلوة وما التحق به اي بما قبح لعينه بواسطة عدم الاهلية و
المحلية شرعا كصلوة المحدث وبيع الحر والمضامين والملاقيح فان
الصلوة وان كانت حسنة في نفسها لكن الشرع لما قصر اهلية العبد
لاداء الصلوة على حال طهارته عن الحدث صار فعل صلوته مع الحدث
عبثا لخروجه من غير اهله نحو كلام الطائر والمجنون وكذا البيع وان
كان في نفسه مما يتعلق به المصالح لكن الشرع لما قصر محله على مال
متقوم حال العقد والحر ليس بمال وكذا الماء قبل ان يخلق منه الحيوان
ليس بمال صار بيع هذه الاشياء عبثا لحلوله في غير محله نحو ضرب
الميت واكل ما لا يتغذى به فالتحقا بالقبيح وضعا بواسطة عدم الاهلية
والمحلية شرعا كذا في التقويم وهذا في مقابلة الصوم والزكوة والحج و
المضامين ما تضمنه اصلاب الفحول وكذا جمع مضمون من ضمن الشيء
بمعنى تضمنه يقال ضمن كتابه كذا او كان مضمون كتابه كذا والملاقيح
ما في البطون من الاجنة جمع ملقوح وملقوحة من لقحت الدابة
اذا حبلت وهو فعل لازم فلا يجيء اسم المفعول منه الا موصولا بحرف
الجر الا انهم استعملوا محذوف الجار وصورته ان يقول بعت الولد
الذي سيحصل من هذا الفحل او من هذه الناقة وكان ذلك من عادة
العرب فنهى النبي صلى الله عليه وسلم عن ذلك وحكم النهي فيه اي فيما
قبح لعينه اما وضعا او شرعا بيان انه اي المنهي عنه غير مشروع اصلا
لان ما قبح لعينه لا يتصور ان يكون مشروعا بوجه ثم ان كان المنهي
عنه من الافعال الحسية كالزنا وشرب الخمر يبقى النهي على حقيقته
لبقاء شرطه وهو تصور المنهي عنه من المنهي مع تحقيق القبح فيه
وان كان من الافعال الشرعية كما في بيع الحر والمضامين والملاقيح
صار النهي فيه بمنزلة النهي مجازا لمشابهة بينهما في اقتضاء كل واحد

منهما

منهما عدم الفعل وان كان اقتضاء النهي العدم من قبل العبد
واقتضاء النفي العدم من الاصل قوله وما جاوزه المعنى جميعا
كالبيع وقت النداء والصلوة في الارض المغصوبة والوطي
في حالة الحيض وحكمه انه يكون صحيحا مشروعا بعد النهي
ولهذا قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحلها للزوج الاول
ويثبت به احصان الواطي وما جاوزه المعنى جميعا اي اجتمعا
والضمير راجع الى ما اي نوع منه ما جاوزه المعنى الموجب للقبح
من حيث انهما اجتمعا معا من غير ان يصير ذلك المعنى وصفا له
وداخلا في حقيقته ويتصور الانفكاك بينهما مثل البيع وقت
النداء فان النهي في البيع وقت النداء متعلق بالاخلال بالسعي
الواجب الى الجمعة حقيقة وهو امر مجاور للبيع قابل للانفكاك
عنه فان البيع يوجد بدون الاخلال بان تبايعا في الطريق
ذاهبين والاخلال بالسعي يوجد بدون البيع بان مكث في
الطريق من غير بيع وكذا النهي عن الصلوة في الارض المغصوبة
متعلق بشغل الارض حقيقة وهو معنى مجاور قابل للانفكاك
اذ الشغل يوجد بدون الصلوة والصلوة يوجد بدون الشغل
وكذا النهي عن الوطي حالة الحيض متعلق باستعمال الاذى وهو
معنى مجاور للوطي غير متصل به وصفا فثبت ان النهي عن هذه
الاشياء لاغيارها لا لاعيانها وحكمه اي حكم هذا النوع انه
يكون صحيحا مشروعا بعد النهي بلا خلاف بين الفقهاء حتى
انعقد البيع وقت النداء موجبا للملك من غير توقف على القبض
وتادى الفرض بالصلوة في الارض المغصوبة لان القبح لما كان
باعتبار معنى مجاور للمنهي عنه غير متصل به وضعا لم يؤثر
في ازالة مشروعيته اصلا ولا وصفا فاوجب الكراهة دون
الفساد كالصائم اذا ترك الصلوة يكون مطيعا بالصوم

عاصيا بترك الصلوة ولا يوثر ترك الصلوة في افساد اصل
الصوم ولا في وصفه لانه مجاور للصوم غير متصل به وصفا
ولهذا اي ولان حكم هذا النوع ما ذكرنا اولان النهي عن الوطي
في الحيض لمعنى مجاور قلنا ان وطيها في حالة الحيض يحللها للزوج
الاول يعني فيما اذا طلقها ثلاثا وتزوجت بآخر ان حرمته
لمعنى مجاور يقبل الانفكاك فلا يمنع عن احداث الحل كما لو ثبتت
حرمته باليمين ويثبت به احصان الواطي يعني اذا تزوج امراة
ووطئها في حالة الحيض يصير محصنا بهذا الوطي كما لو وطئها
في حالة الطهر حتى لو زنى بعد ذلك كان حده الرجم دون الجلد
لما ذكرنا ولا يبطل ايضا به احصان القذف حتى وجب الحد على
قاذفه بعد هذا الوطي كذا في بعض الشروح وهذا القسم في مقابلة
السعي والطهارة قوله وما اتصل به المعنى وصفا كالبيع الفاسد
وصوم يوم النحر وما اتصل به المعنى وصفا له اي النوع الثاني مما
قبح لغيره ما اتصل به المعنى الموجب للقبح بحيث صار وصفا له ولم
يتصور انفكاكه عنه كالبيع الفاسد وصوم يوم النحر فان البيع
الفاسد كبيع الربوا والبيع بشرط على خلاف مقتضى العقد والبيع
بالخمر قد وجد فيه ركن البيع من اهله في محله فلا يكون قبيحا
باصله ولكن اتصل به ما يوجب قبحه على وجه صار وصفا له
ففي بيع الربوا هو اشتراط الفضل الذي فاتت به المساواة
المشروطة لجواز بيع الجنس بالجنس وكذا الشرط المفسد وهو
الذي لا يقتضيه العقد وفيه نفع لاحد المتعاقدين او المعقود
عليه وهو من اهل الاستحقاق في معنى الربوا لانه عبارة عن
فضل خال عن العوض مستحق بعقد المعاوضة وهذا الشرط
لهذه المثابة فاخذ حكمه ثم الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار
من حقوقه فكان كوصفه فباشتراطه لا يختل ركن التصرف

ولا محله

ولا محله ولا اهليه العاقد فلا يزول به اصل المشروعية ولكن
فات به شرط الجواز فصار فاسدا وفي البيع بالخمر هو الخلل الذي
تمكن في الثمن اذ الخمر ليست بمتقومة وهي مما وجب الاجتناب
عنه فلا يجوز تسليمها وتسلمها والثمن في البيع بمنزلة الوصف
فيفسد به البيع ولا يبطل وفي صوم يوم النحر المعنى الموجب للقبح
وان كان غير الصوم لكنه اتصل به وصفا فان الصوم هو الامساك
عن المفطرات الثلث نهارا مع النية وهو في نفسه حسن ولكنه
قبيح لمعنى اتصل بالوقت الذي هو محل اداءه وهو انه يوم عيد وضيافة
والوقت داخل في تعريف الصوم فكان التحلل الصادر فيه من قبيل
الوقت بمنزلة الوصف له اذ لا يتصور انفكاكه عنه ولما صار المعنى
الموجب للقبح في هذا القسم بمنزلة الوصف كان اشد اتصالا به
من القبح في القسم الذي تقدمه فاوجب فساد المشروع كما اوجب ذلك
القبح الكراهة فيما تقدمت ليكون الحكم ثابتا بقدر دليله قوله
والنهي عن الافعال الحسية يقع على القسم الاول والنهي عن الافعال
الشرعية يقع على القسم الاخير وقال الشافعي رح في البابين انه
ينصرف الى القسم الاول الا بدليل فيكون نسخا لما كان مشروعا
لان النهي في اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن فينصرف
مطلقه الى الكامل منه كالامر والنهي عن الافعال الحسية يقع على
القسم الاول اي النهي المطلق الخالي عن القرينة الدالة على ان المنهي
عنه قبيح لعينه او لغيره عن الافعال الحسية وهي التي يعرف حسنها
ولا يتوقف تحققها في الشرع كالزنا والقتل وشرب الخمر يقع اي
يحمل على القسم الاول وهو القبيح لعينه بلا خلاف لان الاصل
ان يثبت القبح باقتضاء النهي فيما اضيف اليه النهي لا فيما لم
يضف اليه فلا يترك هذا الاصل من غير ضرورة ولا ضرورة
ههنا لانه امكن تحقيق هذه الافعال مع صفة القبح لانها توجد

على م

حسا فلا يمتنع وجودها بسبب القبح الا اذا قام الدليل على خلافه
كالنهي عن الوطي في حالة الحيض وعن اتخاذ الدواب كراسي
والمشي نعل واحد ونحوها فان الدليل قد دل على ان النهي عنها
لمعنى الاذى والشفقة لا لعين هذه الاشياء والنهي اي المطلق
كما ذكرنا اذا ورد عن الافعال الشرعية وهي التي توقف حصولها
وتحققها على الشرع كالصلوة والصوم والبيع والاجارة وسائر
العبادات والمعاملات يقع على القسم الاخير وهو الذي يكون القبح
فيه لغيره متصلا به وصفا حتى يبقى المنهي عنه بعد النهي مشروعا
باصله عندنا وان لم يكن مشروعا بوصفه وقال الشافعي انه
اي النهي المطلق الخالي عن قرينة ينصرف الى القسم الاول وهو
الذي يكون قبحه لعينه في البابين اي النوعين وهما الافعال
الحسية والشرعية حتى لم يبق المنهي عنه مشروعا بعد النهي
عنده اصلا حسيا كان او شرعيا الا بدليل الاستثناء يحتمل
ان يكون راجعا الى المذهبين في الصورتين اي النهي عن الفعل
الحسي يقع على القبيح لعينه عندنا الا بدليل كالنهي عن قربان الحائض
وعن الفعل الشرعي يقع على القبيح لغيره ويدل على بقاء المشروعية
الا بدليل كالنهي عن بيع المضامين والملاقيح وصلوة المحدث و
عنده النهي عن الفعل الحسي او الشرعي يدل على القبح في عين المنهي عنه
وانتفاء مشروعيته الا بدليل كالنهي عن وطي الحائض والبيع وقت
النداء ويحتمل ان يكون راجعا الى مذهبه وهو الاظهر لدلالة السوق
عنه والحاصل ان النهي المطلق عن الافعال الشرعية مثل العبادات
والمعاملات يدل على بطلانها عند اكثر اصحاب الشافعي وهو
الظاهر من مذهبه واليه ذهب بعض المتكلمين وعند اصحابنا
لا يدل على ذلك واليه ذهب بعض المحققين من اصحاب الشافعي
كالغزالي وابي بكر القفال الشاشي وهو قول عامة المتكلمين

والقائلون

والقائلون بانه لا يدل على البطلان اختلفوا فذهب اصحابنا
الى انه يدل على الصحة وذهب غيرهم كالغزالي وغيره الى انه لا يدل
عليها ثم لا بد من بيان نفس الصحة والبطلان والفساد توضيحا
لهذه الاقوال فالصحة في العبادات عند الفقهاء عبارة عن كون
الفعل مسقطا للقضاء وعند المتكلمين عن موافقة امر الشرع
وجب القضاء او لم يجب فصلوة من ظن انه متطهر ولم يكن كذلك
صحيحة عند المتكلمين لموافقة امر الشرع بالصلوة على حسب
حاله غير صحيحة عند الفقهاء لكونها غير مسقطة للقضاء وفي عقود
المعاملات معنى الصحة كون العقد سببا لترتيب ثمراته المطلوبة
عليه شرعا كالبيع للملك واما البطلان فمعناه في العبادات عدم
سقوط القضاء بالفعل وفي عقود المعاملات تخلف الاحكام
عنها وخروجها عن كونها اسبابا مفيدة لاحكامها مقابلة
الصحة واما الفساد فيرادف البطلان عند اصحاب الشافعي رح
وكلاهما عبارة عن معنى واحد وعندنا هو قسم ثالث مغاير للصحيح
والباطل وهو ما كان مشروعا باصله غير مشروع بوصفه على
ما سياتي بيانه واعلم ان الصحة عندنا قد يطلق ايضا على مقابلة
الفاسد كما يطلق على مقابلة الباطل فاذا حكمنا على شيء بالصحة
فمعناه انه مشروع باصله ووصفه جميعا بخلاف الباطل فانه
ليس بمشروع اصلا وبخلاف الفاسد فانه مشروع باصله
دون وصفه فالنهي عن التصرفات الشرعية يدل على الصحة
بالمعنى الاول عندنا من حيث ان المنهي عنه يصلح لاسقاط القضاء
في العبادات كما اذا نذر صوم يوم النحر واداه فيه لا يجب عليه
القضاء ولترتيب الاحكام في المعاملات ولا يدل عليها بالمعنى
الثاني لانه ليس بمشروع في وصفه وان كان مشروعا باصله
تمسك الفريق الاول بان الكلام اقسام كالخبر والاستخبار والامر

والنهي ولكل منهما موجب اصلي لا ينفك عنه في اصل الوضع
والعمل بحقيقة كل واحد واجب لانها هي الاصل والنهي في
اقتضاء القبح حقيقة كالامر في اقتضاء الحسن يعني حقيقة
النهي شرعا ان يكون مقتضيا للقبح في عين المنهي عنه كما ان حقيقة
الامر شرعا ان يكون مقتضيا للحسن في عين المامور به لما
ذكرنا من ضرورة حكمة الامر والناهي الا ترى انه لو قيل لنبي
الشارع لا يقتضي القبح يكذب القائل كما لو قيل امر الشارع لا
يقتضي الحسن وصحة تكذيب النافي من اماراة الحقيقة ثم
العمل بحقيقة الامر واجب حتى ان حقيقته تقتضي حسن المامور
به لعينه لا لغيره الا بدليل فيجب العمل بحقيقة النهي وهو ان
يثبت قبح المنهي عنه لعينه لا لغيره الا بدليل لان المطلق يصرف
الى الكامل اذ الناقص موجود من وجه دون وجه ومع شبهة العدم
لا يثبت حقيقة الوجود والكمال في القبح ان يكون في عين المنهي عنه
كما في جانب الحسن فكان هذا هو الموجب الاصلي فوجب القول به
واذا ثبت ان حقيقته تقتضي قبح المنهي عنه لذاته لا يتصور ان
يبقى مشروعا بعد النهي لان ادنى درجات المشروع ان يكون مباحا
مطلق الاقدام عليه والقبيح لعينه حرام في نفسه فكيف يتصور
ان يكون مشروعا فكان النهي عنه نسخا لمشروعيته فلم يحتج الى
بقاء تصوره بعد النسخ قوله ولا يلزم الظهار لان كلامنا
في حكم مطلوب تعلق بسبب مشروع له ايبقى سببا والحكم به
مشروع عامع وقوع النهي عليه فاما ما هو جزاء شرع زاجرا فيعتمد
حرمة سببه كالقصاص ولا يلزم جواب عما يرد لقضا عليه يعني
لا يلزم على ما ذكرنا ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي رفع
مشروعية الظهار فانه تصرف منهي عنه محظور وقد انعقد بعد
ما صار منهيا عنه سببا للكفارة التي هي عبادة ولم ينعدم بالنهي

لان

لان كلامنا في النهي الوارد عن التصرف الموضوع لحكم مطلوب
شرعا كالبيع للملك والنكاح للحل انه هل يبقى سببا لذلك الحكم بعد
النهي ام لا والظهار ليس بتصرف موضوع لحكم مطلوب شرعا
بل هو حرام فانه منكر من القول وزور والكفارة انما وجبت جزاء
لتلك الجريمة وثبوت وصف الحظر في السبب لا يخرج السبب
من ان يكون صالحا لايجاب الجزاء بل يحققه كما في القتل العمد
فانه محظور ثم انه اوجب القصاص جزاء وثبوت وصف
الحظر فيه لم يخرج من ان يكون صالحا لايجابه بل هو المؤثر في
ايجاب الجزاء فكذا الظهار فهو معنى قوله فيعتمد حرمة
سببه اي يقتضيها واحتج من قال بانه لا يدل على الفساد ولا
على الصحة بان النهي يدل على اقتضاء الترك او التحريم فقط اما
الفساد والصحة فامران اخران يحتاجان الى دليل اخر والفظ
غير موضوع للصحة ولا للفساد لغة ولا شرعا ولا ضرورة اما
لغة فظاهر واما شرعا فلانه لم ينقل ذلك صريحا عن الشارع
لا بالتواتر ولا بنقل الاحاد واما ضرورة فلانه ليس من ضرورة
المامور به ان يكون صحيحا فكيف يكون من ضرورة المنهي عنه
ذلك وكذا لو قال الشارع حرمت عليك بيع الربوا ونهيتك
عنه لكن ان فعلت وقع سببا للملك لا يكون تناقضا فثبت
انه لا يدل على الصحة ولا على الفساد قوله ولنا ان النهي يراد به
عدم الفعل مضافا الى اختيار العباد وكسبهم فيعتمد
التصور ليكون العبد مبتلى بين ان يكف عنه باختياره
فيثاب عليه وبين ان يفعله باختياره فيعاقب عليه و
هذا هو الحكم الاصلي في النهي فاما القبح فوصف قائم بالنهي
يثبت مقتضى به تحقيقا لحكمه فلا يجوز تحقيقه على
وجه يبطل به ما اوجبه واقتضاه بل يجب العمل بالاصل في

موضعه والعمل بالمقتضى بقدر الامكان وهو ان يجعل القبح
وصفا للمشروع فيصير مشروعا باصله غير مشروع بوصفه
فيصير فاسدا مثل الفاسد من الجواهر ولنا ان النهي يراد به
عدم الفعل الى اخره بيانه ان الله تعالى ابتلى عباده بالامر والنهي
بناء على اختيارهم فمن اطاعه بالايتمار بما امر به والانتهاء عما
نهى باختياره نال الجنة بفضله ومن عصاه بتركه والانتهاء
باختياره استحق النار بعدله والابتلاء بالنهي انما يتحقق
اذا كان المنهي عنه متصور الوجود بحيث لو اقدم عليه المكلف
لوجد حتى يبقى العبد مبتلى بين ان يقدم على الفعل فيعاقب او
يكف عنه فيثاب بامتناعه عن تحقيق الفعل مختارا فيكون
عدم الفعل مضافا الى كسبه واختياره هذا موجب حقيقة
النهي فاما النسخ فلبيان ان الفعل لم يبق متصور الوجود
شرعا كالتوجه الى بيت المقدس وحل الاخوات لم يبق مشروعا
وصار باطلا شرعا فامتناع العبد عن ذلك بناء على عدمه في
نفسه لا تعلق له باختياره ولهذا لا يثاب على الامتناع في المنسوخ
ونظير ما ذكرنا ان من امتنع عن شرب الخمر مع القدرة يثاب عليه
لان العدم بناء على امتناعه وكسبه ولو امتنع عنه لانه لا
يجدها لا يثاب عليه لان امتناعه عنه بناء على عدمها ثم
النهي كما يقتضي تصور المنهي عنه يقتضي قبحه ايضا لما مر
فان امكن الجمع بينهما وجب العمل به والا وجب العمل بالترجيح
ففي الفعل الحسي امكن الجمع بينهما لان وجوده لا يمتنع بسبب
القبح فاما التصرف الشرعي فلا يمكن فيه الجمع بينهما لانه لا
يتحقق مع القبح فوجب الترجيح ثم اما ان نرجح جانب القبح كما هو
مذهب الخصم او جانب التصور فقلنا ترجيح جانب التصور
اولى من وجوه احدها ان التصور هو الموجب الاصلي للنهي

لغة

لغة وعرفا وشرعا اما لغة فلانه متعدي لازمه انتهى فقال
لغيته فانتهى كما يقال امرته فائتمر واما عرفا فلانه يستقبح
ان يقال للاعمى لا تبصر واما شرعا فلما قلنا ان تحقق الابتلائه و
القبح ليس كذلك بل هو من مقتضائه الشرعية فكان اعتبار
الموجب الاصلي الذي لا وجود لحقيقته بدونه شرعا وعرفا ولغة
اولى من اعتبار ما هو دونه وهو ثابت شرعا لا لغة وثانيهما
انه قد امكن اعتبار جانب القبح مع اعتبار جانب التصور ايضا
بان يكون القبح راجعا الى الوصف فكان فيه جمع بين الامرين من
وجه ومع اعتبار جانب القبح لا يمكن اعتبار جانب التصور بوجه فكان
الاول اولى وثالثها ان اعتبار جانب القبح يودي الى ابطال حقيقة
ابطال المقتضى الذي ثبت مقتضى به لان في ابطال المقتضى النهي
لانه حينئذ يصير نسخا وهو غير النهي حدا وحقيقة وفي ابطال ابطال
القبح ضرورة فكان اعتبار القبح واثباته في عين المنهي عنه عائدا
على موضوعه بالنقض وليس في اعتبار جانب التصور ذلك وفيه
تحقيق النهي مع رعاية مقتضاه فكان اعتباره اولى ثم انك قد
علمت ان المراد من امر الشارع ونهيه وجوب الايتمار ووجوب
الانتهاء لا وجود الفعل وعدمه لان تخلف المراد عن ارادة الله تعالى
محال عند اهل الحق فكان معنى قوله يراد به عدم الفعل يطلب به عدم
الفعل او يراد به عدم الفعل فوضعه من غير نظر الى انه صادر من
الشارع وقيل معناه يراد به عدم الفعل في حق من علم الله تعالى من
الامتناع عن مباشرة المنهي عنه فاما في حق الكل فالمراد من النهي وجوب
الانتهاء لا حصوله ومن الامر وجوب الايتمار لا وجود المامور به والاول
هو الوجه فيعتمد التصور والضمير المستكن للنهي اي يتوقف
صحته على تصور المنهي عنه بين ان يكف عنه اي يمتنع عن المنهي
عنه وهو الحكم الاصلي في النهي اي كون العدم مضافا الى اختيار

العبد هو الموجب لا اصلا او كون المنهي متصور الوجود هو الحكم
الحقيقي الاصلي فيه فاما القبح اي قبح المنهي عنه فوصف قائم اي
ثابت بالنهي لا انه قائم بحقيقة النهي لانه منع من القبيح وذلك
حسن يثبت مقتضى به اي يثبت القبح مقتضى بالنهي تحقيقا
لحكمه اي لاجل تحقيق حكم النهي وهو طلب الاعدام فلا يجوز
تحقيقه اي اثبات القبح الذي ثبت اقتضاء على وجه يبطل به
اي بالقبح ما اوجب القبح اي اثبته واقتضاه وهو النهي لما قلنا
انه يصير عائدا على موضوعه بالنقض لان المقتضى حينئذ يصير
دليلا على فساد المقتضى بعد ان كان دليلا على صحته بل يجب العمل
اضراب عن قوله فلا يجوز بحقيقة اي يجب العمل بالاصل وهو
النهي في موضعه وهو ما ورد النهي فيه وذلك بابقاء الشرعية
ليبقى النهي على حقيقته فيجب العمل بالمقتضى وهو القبح بقدر الامكان
وهو ان يجعل القبح وصفا للمشروع اي يجعل القبح راجعا الى
وصف المشروع المنهي عنه لا الى ذاته فيصير المشروع المنهي عنه
مشروعا باصله اي في نفسه غير مشروع بوصفه لاتصال القبح
به فيصير فاسد الفوات وصفه مثل الفاسد من الجواهر الجوهر
معرب كوهر والمراد منه ههنا ما هو المفهوم فيما بين الناس يقال
لؤلؤ فاسد اذا بقي اصلها وذهب لمعانها وبياضها واصفرت
وكذا يقال لحم فاسد اذا بقي اصله وتغير وصفه بان خنز فكذا
التصرف الفاسد ما هو مشروع باصله غير مشروع بوصفه وفي
بعض الشروح الفاسد من الجواهر ما بقي منتفعا باصله بعد ان
قام الفساد به بخلاف الباطل فانه لا يبقى منتفعا به اصلا يقال اللحم
اذا انتن ولكنه بقي صالحا للغذاء لحم فاسد واذا صار بحيث لا يبقى
له صلاحية الغذاء يقال لحم باطل وذكر ابو المظفر السمعاني في القواطع
في جواب ما ذهبنا اليه ان الفعل المشروع وجوده بامرين بفعل العبد

وباطلاق

وباطلاق الشرع فبالنهي انتهى اطلاق الشرع فلم يبق مشروعا واما
تصور الفعل من العبد فحاله فيصح النهي بناء عليه يبينه
ان العبد ماذون بالصوم مامور به وليس في وسعه الا النية
والامساك فاما اعتباره وصيرورته عبادة مفوض الى الشرع
لا الى العبد فبالنهي خرج الفعل عن الاعتبار وصيرورته صوما
لزوال اذن الشارع واطلاقه فلم يكن الفعل صوما نظرا الى زوال
اطلاق الشرع وكان صوما نظرا الى فعل العبد فاذا بقي تصور
الفعل من العبد صح النهي وتحقق ولهذا لو ارتكبه كان عاصيا
مستحقا للعقاب ولارتكاب المنهي عنه واتيانه بما في وسعه
وطاقته من فعل الصوم اذ ليس في وسعه في جميع الاحوال الا
هذا القدر الذي وجد منه قال وهذا لان الصحة والفساد معنيان
متلقيان من الشرع وليس الى العبد ذلك وانما اليه ايقاع الفعل
باختياره فان وقع على وفق امر الشارع والاطلاق صح والا فلا قال
ولهذا ابطلنا صوم الليل وصوم الحائض مع تحقق الامساك حسا
وصورة لانه لم يوافق امر الشرع واذا لم يوافق امر الشارع لم يثبت
له الحقيقة الشرعية قلت وحاصله يؤل الى ان النهي راجع الى
الفعل المتصور من العبد حسا لا شرعا والجواب عنه انا لا نسلم
ان الفعل العبد بدون اعتبار الشرع اياه يسمى بالاسم الشرعي حقيقة
فان الصوم اسم لفعل معلوم معتبر في الشرع فبدون اعتبار الشرع
لا يسمى صوما حقيقة الا ترى ان الامساك في الليل لا يسمى صوما
وان وجد النية لعدم اعتبار الشرع اياه واذا كان كذلك كان
صرف النهي اليه مجازا لا حقيقة والنهي ورد عن مطلق الصوم
فيحمل على حقيقته عند الامكان وعدم المانع يوضحه ان الصوم
انما صار صوما بصورته ومعناه وكذلك البيع ومعنى الصوم
كونه صوما في حكم الله تعالى ومعنى البيع كونه سببا للملك شرعا

واذا لم يوجد المعنى لم يبق الصورة عبرة فلا يسمى صوما
وبيعا الا مجازا كتسمية صورة الاسد اسدا وما ذكر بعض
اصحاب الشافعي رح ان تصور الفعل عند النهي كاف لصحة
النهي فلا حاجة الى بقائه مشروعا بعد ذلك فاسد لان
النهي لاعدام المنهي عنه من قبل المنهي في المستقبل كالامر
للايجاد في المستقبل فلا بد من ان يكون متصورا في المستقبل
ليتحقق الانتهاء بالنهي كما في الامر وليس ذلك الا ببقائه مشروعا
قوله ولا تنافي فالمشروع يحتمل الفساد بالنهي كالاحرام الفاسد
فوجب اثباته على هذا الوجه رعاية لمنازل المشروعات و
محافظة لحدودها ولا تنافي اشارة الى الجواب عما يقال ان ما
ذكرتم من البقاء المشروعية بصفة الفساد انما يصح في
الافعال الحسية لانها توجد بصفة القبح والفساد فاما
الافعال الشرعية فلا يقبل وصف الفساد مع مشروعيته
للتنافي بين المشروعية والقبح فان المشروعية يقتضي بقاءها
والقبح يقتضي عدمها فلم يكن بد من اقامة الدليل على ان
المشروعات يقبل وصف الفساد مع بقاء المشروعية فقال
المشروع يحتمل الفساد بالنهي اي يقبله مع بقاء مشروعيته
كالاحرام الفاسد فان المحرم بالحج لو جامع قبل الوقوف بعرفة
فسد حجه حتى لو مضى على احرامه لا يخرج به عن العهدة
ويجب عليه القضاء في العام القابل ولكن بقي احرامه حتى
وجب عليه المضي على ذلك ووجب عليه الجزاء بارتكاب المحظور
في هذا الاحرام وكذا لو احرم مجامعا لاهله ينعقد احرامه
بصفة الفساد فثبت ان الجمع بين الفساد والمشروعية
متصور شرعا وانه لا تنافي بينهما فوجب اثباته اي اثبات
كون المنهي عنه مشروعا على هذا الوجه اي مع صفة الفساد

او وجب

او وجب اثبات موجب النهي على الوجه الذي بينا وهو ان
يبقى المنهي عنه مشروعا مع صفة الفساد رعاية لمنازل
المشروعات وهي ان ينزل الاصل وهو المقتضي في منزلة
والتبع وهو المقتضي في منزلته بان لا يجعل التبع مبطلا للاصل
ومحافظة لحدودها وهي ان يجعل النهي نهيا والنسخ نسخا لا
ان يجعل كلاهما في المشروعات واحدا من غير ضرورة وفيه
تعريض لفساد ما ذهب اليه الشافعي رح قوله وعلى هذا الاصل
قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله وهو وجود ركنه في محله غير
مشروع بوصفه وهو الثمن لان الخمر مال غير متقوم فصلح ثمنا
من وجه دون وجه فصار فاسدا لا باطلا وعلى هذا الاصل
وهو ان النهي عن التصرفات الشرعية يقتضي بقاء مشروعيتها
قلنا ان البيع بالخمر مشروع باصله الى آخره اعلم ان البيع مبناه
على البدلين لانه مبادلة المال بالمال عن تراض لكن الاصل فيه
المبيع دون الثمن ولهذا يضاف العقد الى المبيع ويشترط القدرة
على المبيع دون القدرة على الثمن وينفسخ العقد بهلاك المبيع
دون الثمن وذلك لان المقصود من شرعية الوصول الى ما
يحتاج اليه من الانتفاع بالاعيان فان من احتاج الى الطعام
او ثوب مثلا وليس عنده ذلك لا يندفع حاجته الا بالظفر
بالمقصود فشرع البيع وسيلة الى حصول المقصود ولما كان
الانتفاع يتحقق بالاعيان لا بالاثمان اذ ليس في ذوات الاثمان
نفع الا من حيث الوسيلة الى المقاصد كانت الاعيان اصولا في
البياعات وكانت الاثمان اتباعا لها فيها بمنزلة الاوصاف
فاذا باع عبدا معينا بالخمر كان فاسدا لكونه منهيا عنه لان
احد البدلين وهو الخمر واجب الاجتناب فلا يجوز تسليمه
وتسلمه الا انها في ذاتها مال لان المال ما يميل اليه الطبع ويمكن

ادخاره لوقت الحاجة كذا قيل وقيل هو ما خلق لمصالح الآدمي
ويجري فيه الشح والصفة وهي بهذه المثابة لان الطباع
تميل اليها فكذا تمول الخمر للتخليل امر معتاد مشروع ولانها كانت
مالا متقوما قبل التحريم ويثبت بالنص حرمة التناول وبخاصة
العين وليس من ضرورتها انتفاء المالية كالدهن المتنجس
والسرقين ولكنها ليست بمتقومة لان المتقوم ما يجب ابقاؤه
بعينه او بمثله او بقيمته وليست هي كذلك ولهذا لا يجب
الضمان باتلافها فصلحت ثمنا من حيث انها مال ولم يصلح
من حيث انها ليست بمتقومة فلا يمنع اصل الانعقاد لان
ما هو ركن للعقد وهو الايجاب والقبول صدر من الاهل
مضافا الى محله وهو المبيع من غير خلل في الركن ولا في المحل و
انما الخلل في التبع الذي هو جار مجرى الوصف لتوقفه على الاصل
توقف الوصف على الموصوف وهو الثمن فصار العقد مشروعا
باصله غير مشروع بوصفه وهو الثمن فكان فاسدا لا باطلا
وكذا اذا باع خمرا بعبد معين ينعقد البيع فاسدا ولا يبطل
وان دل دخول الباء على العبد على انه هو الثمن لانها يدخل في
الابتياع والوسائل وان الخمر هي المبيعة وذلك يقتضي بطلان
البيع كما اذا باع الخمر بدراهم لان هذا بيع مقابضة اي بيع
عرض بعرض وكان كل واحد منهما ثمنا لصاحبه فلذلك
ينعقد في العبد بالقيمة حتى يثبت الملك فيه بالقبض باذن
المالك ولا ينعقد في الخمر كما في المسئلة الاولى بخلاف بيعها
بالدراهم لكن الدراهم تعينت للثمنية فبقيت الخمر مبيعة
وهي لا تصلح لذلك لعدم تقومها فان محل البيع مال متقوم
مملوك مقدور التسليم فلذلك لا ينعقد البيع اصلا و
بخلاف البيع الميتة او الدم حيث يبطل لانه ليس بمال في

الحال

الحال ولا في المال ولا يعد مالا في دين سماوي فوقع العقد بلا
ثمن فبطل لعدم ركنه وهو مبادلة المال بالمال قوله وكذلك
بيع الربوا غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض وكذا
وكذلك بيع الربوا اي مثل البيع بالخمر بيع الربوا وهو معاوضة
مال بمال وفي احد الجانبين فضل خال عن العوض مستحق بعقد
المعاوضة غير مشروع بوصفه وهو الفضل في العوض اي
بالفضل يفوت المساواة التي هي شرط الجواز وهو تبع كالوصف
وكذلك الشرط الفاسد في معنى الربوا اذ الشرط الفاسد ملا
يقتضيه العقد ولاحد المتعاقدين فيه منفعة او للمعقود عليه
وهو من اهل الاستحقاق والربوا قد يكون اسما للعقد و
لنفس الفضل ففي قوله بيع الربوا كذا المراد منه العقد اي بيع
هو ربوا وفي قوله الشرط الفاسد في معنى الربوا الشرط الفاسد
في معنى الربوا المراد منه نفس الفضل اي الشرط الفاسد في افساد
البيع وعدم المنع من الانعقاد مثل الدرهم الزائد لانه الشرط
الفاسد على ما وصفنا في معنى الدرهم الزائد من حيث انه فضل
استحق بعقد المعاوضة فاخذ حكمه ثم النهي في المسئلتين وهو
قوله تعالى وحرم الربوا وقوله عليه السلام لا تبيعوا الذهب
بالذهب ولا الورق بالورق الا سواء بسواء الحديث وما
انه عليه السلام نهى عن بيع وشرط ورد لمعنى في غير البيع وهو الفضل
الخالي عن العوض والشرط الفاسد ولا ينعدم به اصل المشروع
لان ايجاب وقبول من اهله في محله ولا يخل شيء منهما بالدرهم
الزائد ولا بالشرط الفاسد فكانا امرين زائدين على العقد فكانا
غيره لكن يثبت به صفة الفساد والحرمة وملك اليمين يحتمل
ذلك فان صيد الحرم مملوك المالك وكذا الخمر وجلد الميتة وحرم
الانتفاع بها فلما كانت الحرمة لا تنافي ملك اليمين لا ينافي سببه

فكان ينبغي ان لا يفسد العقد لما ذكرنا ان النهي لمعنى
غيره الا ان الفضل او الشرط اذا دخل فيه صار من حقوقه
وكوصفه فانه يقال بيع رابح لمكان زيادة ما اشترى وبيع لازم
وغير لازم لمكان شرط الخيار وبيع حال ونساء لمكان الاجل
لما ورد النهي لمعنى في وصفه لا في اصله رفع وصف البيع لا اصله
ووصف المشروع انه بيع حلال جائز فارتفع الوصف وصار
حراما فاسدا وهي الاصل موجبا للملك ولما بقي اصله موجبا
للملك كان ينبغي ان لا يتوقف ثبوت الملك على القبض الا ان
السبب لما ضعف لصفة الفساد لم ينهض سببا للملك الا بان
يتقوى بالقبض كالهبة والتبرعات فلم يثبت الملك قبل القبض
لقصور السبب كذا في الاسرار قوله وكذلك صوم يوم النحر
وكذلك اي مثل البيع بالخمر صوم يوم النحر مشروع باصله الى آخره
صوم يوم النحر والفطر وايام التشريق مشروع عندنا حتى صح
النذر به وهو استحسان وعند زفر والشافعي رح غير مشروع
حتى لم يصح النذر به وهو رواية ابن مبارك عن ابي حنيفة رح لان
الصوم المشروع اسم الامساك هو قربة وامساك هذه الايام
منهي عنه فيكون معصية فلا يكون مشروعا الا ترى انه لا
يصح اداء شيء من الواجبات به ولو بقي مشروعا بعد النهي
يصح كالصلوة في الارض المغصوبة فعرفنا ان عدم الجواز
لصيرورته معصية وعدم بقاء مشروعية واذا ثبت ذلك
لا يصح النذر به لقوله عليه السلام لا نذر في معصية الله تعالى
ونحن نقول الصلوة في هذه الايام مشروع باصله لان في
الصوم حصول التقوى لمباشره اذ لا مشروع ادل على التقوى
منه واليه الاشارة في قوله عز وجل لعلكم تتقون ايامًا
معدودات وفيه معرفة قدر النعم ومعرفة ما عليه الفقراء

من تحمل

من تحمل مرارة الجوع فيحمله على المواساة اليهم وفيه انطفاء
حرارة الشهوة الخداعة المنسية للعواقب وفيه جماح
النفس الامارة بالسوء وانقيادها الطاعة مولاها الى غير
ذلك من المعاني التي لا تحصى ثم لا بد لهذه العبادة من تعيين
وقت لتعذر صوم الوصال والليالي اعدت للسكون والراحة
فتعينت الايام التي هي زمان الرغبة الى الاكل والشرب لهذه العبادة
ليكون على خلاف العادة وليتحقق الاحكام التي ذكرناها ثم في هذه
المعاني مساواة بين هذه الايام وسائر الايام من جميع الوجوه
فكان الشرع الوارد الى جعل سائر الايام محلا لهذه العبادة واراد
الجعل هذه الايام محلا لها ايضا للمساواة وتحقق الحكم فيها حسب
تحققها في تلك فهذا معنى قوله مشروع باصله وهو الامساك
لله تعالى في وقته غير مشروع بوصفه وهو الاعراض عن
الضيافة الموضوعة في هذا الوقت بالصوم الا ترى ان الصوم
يقوم بالوقت ولا خلل فيه والنهي يتعلق بوصفه وهو انه
يوم عيد فصار فاسدا مشروع باصله وهو اي اصل الصوم
الامساك لله تعالى في وقته ولما عرف بدلالة العقل والشرع
ان مثل هذه المشروع لا يجوز ان يكون منهيا عنه لذاته كان
النهي لغيره لا محالة الا ان ذلك الغير قام به وصار كالوصف له
بحيث لا يتصور وجود ذلك الغير الا به فصار قبيحا غير مشروع
بوصفه ثم ذلك الغير ترك الاجابة والاعراض عن الضيافة
الموضوعة بلحوم القرابين وتوسعة النعم في هذا الوقت
بالصوم وانما قيد بالصوم لان الاعراض لا يحصل الا به فان
الامساك حمية او لعدم اشتهاء او عدم طعام ليس باعراض
بالاجماع والدليل على المغايرة تصور الصوم بدون الاعراض
وكفى بثبوت المغايرة بين الشيئين تصور وجود احدهما

بدون الآخر ثم استوضح ما ذكر بقوله الا ترى ان الصوم
يقوم بالوقت اى يوجد به لانه معيار له ولا تصور للصوم
بدونه ولا خلل فيه اى فى الوقت نفسه فلا يجوز ان يتعلق
النهى بالصوم باعتبار نفس الوقت ايضا والنهى يتعلق بوصفه
اى يتعلق بالصوم باعتبار وصف الوقت وهو انه يوم عيد
اى يوم ضيافة والمتصل بالوقت كالمتصل بالصوم لانه
يقوم به فاوجب فساد الصوم وبقى اصل الصوم مشروعا
قوله ولهذا يصح النذر به عندنا لانه نذر بالطاعة وانما
وصف بالمعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا ولهذا
اى ولان الصوم يوم النحر مشروع باصله صح النذر به عندنا
لانه اى هذا النذر نذر بالطاعة لان كف النفس عن الشهوات
فى هذا اليوم بذاته قربة لما بينا وهو جواب عن قولهم
الصوم فى هذه الايام معصية فلا يصح النذر به وانما وصف
المعصية متصل بذاته فعلا لا باسمه ذكرا لان الوصف الذى
هو معصية وهو الاعراض عن الضيافة متصل بفعل الصوم
حتى لو شرع فيه يصير عاصيا لا بذكر الصوم لانه ليس باعراض
ولم يوجد منه الا ذكر الصوم الذى هو بذاته قربة وهو
قوله لله على ان اصوم يوم النحر او صوم غد او غد يوم النحر
فلا يمنع صحة النذر ولهذا يفتى له فى ظاهر الرواية بالافطار
فى هذا اليوم ثم بالقضاء فى وقت آخر ليحصل له العبادة على
الخلوص ويتخلص عن المعصية ولو صام فى هذه الايام خرج
عن العهدة لاتيانه كما التزمه كمن نذر ان يعتق هذه
الرقبة وهى عمياء تخرج من نذره باعتاقها لانه ما التزمه
بنذره الا هذا القدر ولهذا لو شرع فيه ثم افسده لا يجب
عليه القضاء فى ظاهر الرواية خلافا لابى يوسف رح فيما روى

عنه

عنه بشر بن الوليد لان المعصية لما كانت متصلة بفعل
الصوم صار بالمشروع مرتكبا للمنهى عنه وهو ترك الاجابة
فلم يجب عليه اتمامه وحفظه بل امر بقطعه رعاية لحق صاحب
الشرع وهو الاحتراز عن المعصية فصار كان صاحب الشرع
قال له اقطع الاجل حتى فلا يجب على القاطع شئ كمن امر لغيره
باتلاف ماله فاتلفه لا يجب عليه شئ لحصول الاتلاف بامره
كذا هذا قوله ووقت طلوع الشمس ودلوكها صحيح باصله
فاسد بوصفه وهو انه منسوب الى الشيطان كما جاءت به
السنة الا ان الصلوة لا توجد بالوقت لانه ظرفها لا معيارها
ووقت طلوع الشمس الصلوة فى الاوقات الثلاثة المكروهة
مشروعة باصلها لان النهى يقتضى المشروعية ولا قبح فى اركانها
من القيام والركوع والسجود لانها تعظيم الله تعالى فيكون
حسنة فى نفسها كما فى سائر الاوقات ولا فى شروطها من الطهارة
وستر العورة وغيرهما لتحققها بصفة الكمال حسب تحققها
فى غير هذه الاوقات فبقيت الصلوة مشروعة بعد النهى كما
كانت قبله ووقت طلوع الشمس ودلوكها اى زوالها وغروبها
يقال دلكت الشمس اى زالت او غابت صحيح باصله لانه زمان
صالح لظرفية العبادة كسائر الازمنة فاسد بوصفه
هو انه منسوب الى الشيطان كما جاء فى حديث الصنابحى
ان النبى عم نهى عن الصلوة عند طلوع الشمس وقال انها
تطلع بين قرنى الشيطان وان الشيطان يزينها فى عين
من يعبدها حتى يسجدوا لها فاذا ارتفعت فارقها فاذا
كانت عند قيام الظهيرة قارنها فاذا مالت فارقها فاذا
دنت للغروب قارنها فاذا غربت فارقها فلا تصلوا فى
هذه الاوقات فهذا معنى نسبة الوقت الى الشيطان و

الصنابحى

قرناء الشيطان ناحيتا راسه قيل انه يقابل الشمس وقت
طلوعها فينتصب حتى يكون طلوعها بين قرنيه فينقلب
سجود الكفار للشمس عبادة له وقيل هو مثل لتسلطه اى
انه يتسلط فى هذه الاوقات على عبدة الشمس ويحركهم
على عبادتها فكانت هذه الاوقات فى حق الصلوة مثل يوم
النحر فى حق الصوم فكان ينبغى ان يقع الصلوة فيها صحيحة
باصلها فاسدة بوصفها كالصوم فى يوم النحر اذ النهى فى
الصوم تين لمعنى فى الوقت فاشار الشيخ رح الى الفرق بينهما
بقوله الا ان الصلوة اى لكن الصلوة لا توجد بالوقت الا
ان الوقت ظرف الصلوة ولا تاثير للظرف فى ايجاد المظروف
بل هى توجد بافعال معلومة فلا يكون فساده موثرا فيها
لانه مجاور بمنزلة الصلوة فى الارض المغصوبة بخلاف الصوم
لانه يوجد بالوقت لانه معيار له على ما مر قوله وهو سببها
فصارت الصلوة فيه ناقصة لا فاسدة فقيل لا يتادى بها
الكامل وهو سببها اشارة الى الجواب عما يقال فساد الظرف
لما لم يوثر فى المظروف لانه مجاور كان ينبغى ان لا يوثر فى
نقصانه ايضا حتى يتادى به الكامل كما لا يوثر فساد ظرف
المكان فيه مثل الصلوة فى الارض المغصوبة حتى يتادى بها
الكامل مع ان النهى فيها لفساد الظرف فقال الوقت وان كان
ظرفا لكنه سبب الصلوة ففساده يوثر فى المسبب لا محالة
الا انه لما كان مجاورا ولم يكن وصفا يوثر فى النقصان لا فى
الفساد بخلاف الصلوة فى الارض المغصوبة فان المكان
فيها ليس بسبب ولا وصف فلا يوثر فى الفساد ولا فى النقصان
بل يوجب كراهة وهى لا تمنع اداء الواجب وفى قوله وهو
سببها اشارة الى ان الوقت سبب لما شرع فيه من النفل

كما هو

كما هو سبب لما شرع فيه من الفرض والا لم يستقم هذا الكلام
لان كلامنا فى النفل لا فى الفرض فكما يستقيم حمل قوله وهو
سببها على وقت العصر خاصة لان قوله يتادى بها الكامل وتضمن
بالشروع ما ماه وقيل فى معنى سببية الوقت ان ادراك كل
زمان والبقاء اليه نعم فيستدعى شكرا فكان ينبغى ان يجب
عليه الاشتغال بالجزء منه فى كل الازمنة شكرا الا ان الله تع خص
بالايجاب فى بعض الازمنة دون البعض فاذا نذر او شرع فقد
اخذ بما هو العزيمة فثبت ان مطلق الوقت سبب فقيل
لا يتادى بها اى بالصلوة فى هذه الاوقات الكامل وهو واجب
فى غير هذا الوقت لان الكامل لا يتادى بالناقص فان قيل لا
يمنع النقصان عن الجواز كما لا يمنع الكراهة عنه بدليل ان من
ترك الفاتحة او بعض الواجبات فى اداء الصلوة او فى قضائها
يخرج عن العهدة وان تمكن فيه النقصان حتى وجب جبره
بالسجود ان كان ساهيا واذا كان كذلك وجب ان يتادى
به الكامل كما يتادى بالصلوة فى الارض المغصوبة قلنا
النقصان انما يمنع اذا كان راجعا الى نفس المامور به اصلا
ووصفا لان ذلك داخل تحت الامر فلا بد من ان يمنع فوات
ما دخل تحت الامر عن الجواز فاما ما لم يدخل تحت الامر ففواته
لا يمنع عنه لانه لا يخل بالمامور به وذلك كمن اعتق رقبة عمياء
عن كفارة يمينه لا يجوز لان الوصف دخل تحت الامر
وان كانت كافرة يجوز وان تمكن فيها نقصان بفوات
الايمان لان وصف الايمان لم يدخل تحت الامر فنقصانه لا
يمنع عن اداء الواجب ثم الوقت فى الصلوة داخل تحت الامر
بالدلائل القطعية فنقصانه يمنع عن الجواز كوصف العمى
فى الرقبة فاما واجباتها فلم تدخل تحت الامر ففواتها لا يوثر

في المنع عن الجواز كفوات وصف الايمان في الرقبة لان
المامور به كامل اصلا ووصفا وانما حكمنا بالنقصان عملا
باخبار الاحاد التي لا يزاد بها على الكتاب ويوجب العمل لا العلم
ولهذا قلنا يخير بالسجود فلا يظهر في حق المامور به وكذا
المكان في الصلوة لم يدخل تحت الامر فلا ينتقص المامور به
بنقصانه قوله وتضمن بالشروع حتى لو قطعها وجب عليه
القضاء وينبغي ان يقضيها في وقت يحل فيه الصلوة فان
قضاها في وقت آخر مكروه اجزأه وقد اساء لانه لو اتمها
في ذلك الوقت اجزاه فكذا اذا قضاها في وقت مثل ذلك
الوقت وقال زفر رح وهو رواية عن ابي حنيفة رح لا تضمن
بالشروع لانها منهي عنها فلم يجب صيانتها عن البطلان
كالصوم المنهي عنه ولنا ان فساد الوقت لما لم يؤثر في
افسادها بقيت صحيحة وان صارت ناقصة وجب صيانتها
عن البطلان بخلاف الصوم لانه يقوم بالوقت على ما بينا
فيؤثر فساده في فساده ويعرف بباي يعرف مقدار الصوم
بالوقت حتى ازداد بازدياده وانتقص بانتقاصه ويقوى
بالتشديد ايضا اي يعرف الصوم بالوقت يعني الوقت
داخل في ماهيته حتى قيل هو الامساك عن المفطرات
الثلاث نهارا فاذا زاد الاثر اي اثر فساد الوقت في الصوم
فصار الصوم فاسدا فلم يضمن بالشروع يبينه ان الاداء
في الصلوة يمكنه بذلك الشروع لا بصفة الكراهية بان يصير
حتى يبيض الشمس فلهذا لزمه وفي الصوم لا يمكنه الاداء
بعد الشروع بدون صفة الكراهة فلم يلزمه وحقيقة الفرق
ان ما تركب من اجزاء متفقة كان للبعض اسم الكل كالماء
واللبن والدهن ونحوها وما تركب من اجزاء مختلفة لا

والصوم يقوم بالوقت يعرف به فاذا زاد الاثر فصار فاسدا ولهذا يضمن بالشروع

يكون

يكون للبعض اسم الكل كالسكنجبين المتركب من السكر
والماء والخل لا يكون للبعض منه اسم الكل فان الخل لا يسمى
سكنجبينا والصوم من القسم الاول لتركبه من امساكات
متوالية فبالشروع فيه يصير صائما مرتكبا للمنهي عنه
فوجب عليه الامتناع فلا يلزمه القضاء بالافساد والصلوة
من القسم الثاني لتركبها من قيام وركوع وسجود فبالشروع
لا يكون مصليا فلا يصير مرتكبا للمنهي عنه واذا كان كذلك
انعقدت عبادة محضة فوجب صيانتها فلما صيرورته مرتكبا
للمنهي عنه بالتقييد بالسجود فلذلك وجب عليه القضاء اذا
افسدها فصار الحاصل ان اتصال القبح بالمشروع على ثلثة
اوجه كامل ووسط وناقص فالكامل في صوم يوم العيد لانه
بطريق الاتصاف فلذلك لم يضمن بالشروع ولم يتادى به الكامل
والوسط في الصلوة في الاوقات المكروهة اذ اتصال القبح بها
اقل بالنسبة الى الصوم واكثر بالنسبة الى الصلوة في الارض
المغصوبة فلذلك لا يتادى بها الكامل ويضمن بالشروع
واما الصلوة في الارض المغصوبة فالقبح فيها اقل من القسمين
الاولين فلذلك ثبت فيه الكراهة ولم يورث الفساد ولا
النقصان لان القبح فيها على طريق المجاورة المجردة كذا في
بعض الشروح قوله ولا يلزم النكاح بغير شهود لانه
منفي بقوله عليه الصلوة والسلام لا نكاح الا بشهود فكان
نسخا ولان النكاح شرع لملك ضروري لا ينفصل عن الحل
والتحريم يضاده بخلاف البيع لانه شرع لملك العين والحل فيه
تابع الا ترى انه شرع في موضع الامة وفيما لا يحتمل الحل اصلا
كالامة المجوسية والعبد والبهائم ولا يقال في الغصب بانه
يثبت الملك مقصودا به بل يثبت شرطا لحكم شرعي وهو

الضمان لانه شرع جبرا فيعتمد الفوات وشرط الحكم تابع له
فصار حسنا بحسنه ولا يلزم النكاح بغير شهود اى لا يلزم
على الاصل المذكور وهو ان النهى عن المشروع يقتضى بقاء
مشروعيته النكاح بغير شهود فانه لم يبق مشروعا مع انه
منهى عنه بدليل تحقق حكم النهى فيه وهو الحرمة وبدليل انه
لو حمل قوله عم لا نكاح الا بشهود على حقيقته يلزم الخلف
فى كلام صاحب الشرع لوجود النكاح بغير شهود ابتداء عند
مالك وبقاء عند الجميع فوجب حمله على النهى كما حمل قوله تعالى
فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج عليه لهذا المعنى لانا لا نسلم
ذلك بل نقول هو منفى وكان ذلك اخبارا عن عدمه كقوله
عليه السلم لا صلوة الا بطهارة وكقولك لا رجل فى الدار وذلك لا
يوجب بقاء المشروعية بل انتفاءها ضرورة صدق الخبر وما
ذكر انه يلزم الخلف غير مسلم لان الكلام فى النكاح الشرعى
وهو منتف اصلا واما سقوط الحد وثبوت النسب ووجوب
العدة والمهر فيه فللشبهة وهى وجود صورة العقد فى محله
لا لانعقاده اصلا العقد وهذه الاحكام تثبت بالشبهة على
ما عرف ولان النكاح شرع لملك ضرورى يعنى ولو كانت
صيغته نهيا لا يمكن العمل بحقيقتها والقول ببقاء المشروعية
واوجب صرفها الى النفى ايضا لان النهى انما يوجب بقاء المشروعية
فيما امكن اثبات موجبه وهو الحرمة مع المشروعية لا فيما
لا يمكن ذلك والنكاح من هذا القبيل لانه شرع لملك ضرورى
لا ينفصل عن الحل لان الاصل فيه ان لا يكون مشروعا لانه
استيلاء على حرة مثله فى الشرف والكرامة واستخفاف لها من
غير جناية ولكنه انما شرع ضرورة بقاء النسل اذ لو لم يشرع
لاجتمع الذكور والاناث على وجه السفاح بداعية الشهوة

وفيد

وفيه من الفساد ما لا يخفى اثره فشرع النكاح سببا للملك
ليظهر اثره فى حل الاستمتاع ولهذا سمى ذلك الملك حلا فى
نفسه ولهذا لا يظهر اثره فيما وراء ذلك حتى بقيت حرة مالكة
لاجزائها ومنافعها بعد النكاح كما كانت قبله حتى لو قطع
طرفها او آجرت نفسها او وطيت بشبهة كان المهر و
الاجر والعقر لها دون الزوج واذا كان الموجب الاصلى فى النكاح
الحل وموجب النهى الحرمة لا يمكن الجمع بين موجبيهما لتضادهما
والحرمة ثابتة بالاجماع فينعدم الحل ضرورة ومن ضرورة عدمه
خروج السبب من ان يكون مشروعا لان الاسباب الشرعية
يراد لاحكامها لا لذواتها ومن ضرورة خروج السبب عن افادة
المشروعية صيرورة النهى فيه بمعنى النفى والنسخ بخلاف البيع حيث
امكن القول فيه ببقاء المشروعية والعمل بحقيقة النهى لان البيع
شرع ملك اليمين والتحريم لا يضاده فامكن الجمع بينهما لان التحريم
يضاد الحل دون الملك والحل فى ملك اليمين تابع لانه ليس بموضوع
للحل لا محالة فبفوات التبع عند وجود ضده لا يلزم فوات
الاصل الا ترى انه اى البيع او ملك اليمين شرع فى موضع الحرمة
كالامة المجوسية وفيما لا يحتمل الحل اصلا كالعبيد والبهائم
والاخت من الرضاع ولو كان الحل مقصودا بملك اليمين
كما هو مقصود بملك النكاح لم يشرع الملك والبيع فى هذه الصور
لعدم الفائدة ولا يلزم على ما ذكرنا انعقاد النكاح وبقاؤه مع
حرمة الاستمتاع فى حالة الاحرام والاعتكاف والحيض وكذا
بقاؤه مع الظهار الموجب الحرمة لانه انما انعقد وبقى فى
هذه الصور ليظهر اثره بعد زوال هذه العوارض فانها
تزول لا محالة فالاحرام ينتهى بالطهر وحرمة الظهار تزول بالكفارة فكان بمنزلة من تزوج امراة وهناك مانع لا يمكنه

بضده والحيض ينتهى

الوصول اليها حسا الا برفعه لا يمنع ذلك عن صحة النكاح
لان اثره يظهر بعد رفع المانع فاما فيما نحن فيه فالحرمة
ليست بمغياة الى غاية يمكن اظهار اثر النكاح بعد انتهائها
فلا يكون في الانعقاد فائدة اصلا ثم ما ذكره جواب عما يرد
نقضا على الاصل المختلف فيه وهو ان النهي عن التصرفات
الشرعية يوجب بقاء المشروعية فلما فرغ عنه اشار الى الجواب
عما يرد نقضا على الاصل المتفق عليه وهو ان النهي عن الافعال
الحسية يوجب انتفاء المشروعية اصلا فما يرد نقضا عليه
مسئلة الغصب فانه فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه لقوله تع
ولا تاكلوا اموالكم بينكم بالباطل ثم انتم جعلتموه مشروعا
بعد النهي سببا لملك المغصوب عند اداء الضمان وكذا الزنا
فعل حسي قبيح لعينه منهي عنه لقوله تعالى ولا تقربوا الزنا
وقد قلتم بمشروعيته بعد النهي حيث جعلتموه سببا لحرمة
المصاهرة التي هي نعمة اذ النعمة لا تنال الا بسبب مشروع وهذا
تناقض ظاهر يقال نحن لا نقول في الغصب بانه يثبت الملك مقصودا به
كما يثبت بالبيع والهبة وكما يثبت الحل بالنكاح بل يثبت الملك شرطا
لكذا وبيانه ان الضمان الواجب بالغصب بدل المتلفين عندنا
لا بدل اليد كما ذهب اليه الشافعي رح لان الضمان انما يجب بمقابلة
ما هو المقصود ومقصود صاحب الدراهم مثلا عين الدراهم
لا استلاء كيس ويده وانما يجب بطريق الجبر بالاتفاق حتى لو
غصبت جماعة عينا وهلك في ايديهم يجب عليهم قيمة واحدة
لحصول الجبر بها والجبر يستدعي الفوات لا محالة لان الفائت
هو الذي يجبر دون القائم فكان من ضرورة القضاء بقيمة
العين عدم ملكه في العين ليكون جبرا للفائت وليلا يجتمع
البدل والمبدل في ملك واحد وليتحقق المماثلة التي هي شرط

ضمان

ضمان العدوان وما لا يمكن اثباته الا بشرط فاذا وقعت
الحاجة الى اثباته يقدم شرطه عليه لا محالة عند وقوع الحاجة
الى اثباته كما في قوله اعتق عبدك عني بالف درهم فاعتقه يقدم
التمليك منه على نفوذ العتق عنه ضرورة كونه شرطا في المحل
لا ان يكون قوله اعتقه عني سببا للتمليك مقصودا وتبين
بما ذكرنا ان يثبت بالعدوان المحض ما هو حسن مشروع
به وهو القضاء بالقيمة جبرا لحقه في الفائت ثم انعدام الملك
في العين لما كان من شرط هذا المشروع يثبت به فيكون حسنا
بحسنه وصح الامر بايجاب البدل وان لم يثبت شرطه بعد وهو
عدم ملك الاصل اذا كان الشرط مما يثبت بالايتار به مقتضى
كالامر بالاعتاق صح وان لم يثبت ملك العبد لانه مما يثبت
مقتضى الايتار به فاذا العتق يثبت الملك بالشراء اولا ثم العتق
كما لو صرح بالشراء ثم امر بالاعتاق فكذا ههنا يزول ملك
الاصل اولا مقتضى به ثم يترتب عليه ملك البدل كما لو اتى بما
ينص على الازالة من ضمان بيع وتبين ان الغصب موجب
الملك في البدلين كالبيع الا انه اوجب اقتضاء والشراء نصا
وشرط الشيء تابع له لانه يثبت لتصحيح الغير لا ان يثبت مقصودا
بنفسه ولهذا يثبت بثبوت المشروط ويسقط بسقوطه
كالطهارة للصلوة فصار اي ثبوت الملك للغاصب الذي
هو شرط حسنا بحسن الحكم الشرعي الذي هو مشروطه
وهو الضمان وانما قبح ان لو يثبت الملك للغاصب مقصودا
بالغصب ولا يلزم عليه غصب [illegible] حيث لا يوجب الملك
فيه للغاصب وان ادى الضمان [illegible] نقول بزواله عن ملك
المغصوب منه بعد تقرر [illegible] تحقيقا لشرط
المشروع وهو الضمان ولهذا لو لم يظهر المدبر بعد ذلك وظهر

لكسب كان الغاصب دون المغصوب منه ولكن لا يدخل
في ملك الغاصب صيانة لحق المدبر فان حق العتق يثبت
له بالتدبير والملك في المدبر يحتمل الزوال ولكن لا يحتمل
الانتقال والزوال كاف لتحقق الشرط فيثبت هذا القدر
ونظيره الوقف فانه يخرج عن ملك الواقف ولا يدخل في
ملك الموقوف عليه او نقول القيمة في المدبر ليس ببدل
عن العين لان ما هو شرطه وهو عدم الملك في العين متعذر
في المدبر فيجعل خلفا عن النقصان الذي حل بيده ولكن
هذا عند الضرورة ففي كل محل امكن ايجاد الشرط فيه لا يتحقق
الضرورة فيجعل بدلا عن العين واذا تعذر ايجاد الشرط يجعل
خلفا عن النقصان الذي حل بيده قوله وكذلك الزنى
لا يوجب حرمة المصاهرة اصلا بنفسه وانما هو سبب للماء
والماء سبب للولد وكذلك الزنى اي وكما ان الغصب لا يوجب
الملك بنفسه قصدا لا يوجب الزنا حرمة المصاهرة بنفسه
اصلا يعني لا تثبت حرمة المصاهرة بالزنا من حيث كونه زنى
ولكن جعلناه موجبا لهذه الحرمة من حيث انه سبب للماء كالوطي
الحلال والماء سبب لوجود الولد الذي هو المستحق للكرامات
والحرمات وبيانه ان اصل هذه الحرمة في الوطي الحلال ليس
لعين الملك ولكن لمعنى البعضية وهو ان ماء الرجل يختلط
بماء المرأة في الرحم ويصيران شيئا واحدا ويثبت له حكم
الانسان بان يعتق ويوصى له ويرث وبين الواطي وهذا
الماء بعضية وكذا بين الموطوءة وهذا الماء فيصير بعضها
مختلطا ببعضه فيثبت حكم البعضية التي بينها وبين امهاتها
وبناتها والبعضية التي بين الواطي وآبائه وابنائه لذلك الماء الذي
هو بعضهما واذا ثبت للماء والماء بعضهما تعدت البعضية

ممار

اليهما ثم

اليهما ثم لما صار هذا الماء انسانا استحق كسائر كرامات
البشر ومن جملتها حرمة المحارم فيثبت الحرمة في حق للبعضية
اعني تحرم عليه امهات الموطوءة وبناتها واباء الواطي وابناؤه
للبعضية الحقيقية التي بينه وبينهم ثم يتعدى منه هذه
الحرمة الى الطرفين لتعدي البعضية منه اليهما اي يتعدى
حرمة آباء الواطي وابنائه من الولد الى المرأة وحرمة امهات
الموطوءة وبناتها من الى الرجل لصيرورة كل واحد من الرجل
والمرأة بعضا للآخر بواسطته لان جزءه صار جزءا منها
اذ الولد مضاف بكماله اليها وجزءها صار جزءا منه لانه
مضاف اليه بتمامه ايضا فصار الولد على هذا التحقيق سببا
لثبوت الحرمة بينهما بالبعضية التي تحدث بينهما بواسطته حكما
والى ما ذكرنا اشار عمر رض في تعليل عدم جواز بيع امهات
الاولاد بقوله كيف تبيعونهن وقد اختلطت لحومكم بلحومهن
ودماؤكم بدمائهن ثم اقيم الوطي مقام الولد لان الوقوف
على حقيقة العلوق متعذر وهو سبب ظاهر مفض اليه
فاقيم مقامه وجعل الولد كالحاصل تقديرا واعتبارا للاحتياط
وكما ان الوطي الحلال مفض اليه كذلك الوطي الحرام مفض اليه
من غير تفاوت بينهما في الافضاء اليه فيجوز ان يقوم مقامه
في اثبات الحرمة ايضا وكان ينبغي ان يثبت الحرمة بين الواطي
والموطوءة لما بينا لذلك واحد منهما صار بعضا للآخر والاستمتاع
بالبعض حرام لقوله تعالى فمن ابتغى وراء ذلك فاولئك هم
العادون ولقوله عليه السلام ناكح اليد ملعون انا تركنا في
حق الموطوءة ضرورة اقامة النسل كما سقطت حقيقة
البعضية في حق آدم عليه السلام لهذا المعنى حتى حلت حواء له
وقد خلقت منه حقيقة وحرمت بنته ثم هذه البعضية

لا يختلف بالحل والحرمة فلا يختلف حكم الحرمة فتبين بما
ذكرنا ان هذا الفعل من حيث انه زنى موجب للحد لا يصلح
سببا للكرامة ولكنه مع ذلك حرث للولد وهو مباح من
هذا الوجه فيصلح ان يكون سببا للحرمة والكرامة باعتبار
انه حرث ويكون هذه الحرمة مضافة الى ما هو مباح لا الى
ما هو محظور الا ترى ان في جانبها الفعل زنى ترجم عليه
واذا حبلت به كان لذلك الولد من الحرمة ما لغيره من بني آدم
فيكون نسبه ثابتا منها وتحرم هي عليه ويتوقف في رجم الام
الى ان تلد وتنقطع الرضاع وثبوت هذه الاحكام كلها بطريق
الكرامة لانه حرث لا انه زنى فلذلك ههنا فان قيل فعلى ما
ذكرتم يكون الزنى محظورا من وجه مباحا من وجه وهذا
قول باطل فانه لو كان كذلك لما جب به الحد كما في الجارية المشتركة
قلنا هذا الفعل من حيث كونه زنى محظور من كل وجه لكن
من حيث كونه سببا للبعضية ليس بمحظور فيجوز ان
يثبت للفعل جهتان احدهما مشروعة والاخرى محظورة
كمن امر بالتحرك الى اليمين ونهى عن التحرك الى اليسار فترك
اما مه كان هذا التحرك تركا للتحرك الى اليمين الذي هو واجب
وتركا للواجب حرام وتركا للتحرك الى اليسار الذي نهي عنه
وترك المنهي عنه واجب وهذا الترك فعل واحد في ذاته ووصف
بالوجوب وبالحرمة بالنسبة الى شيئين فكذا ههنا ووجوب
الحد من حيث كونه زنى ومن هذا الوجه هو محظور من كل
وجه وثبوت وصف آخر لاصل الفعل لا يقدح في الفعل من
حيث كونه زنى لانه لا يوجب فيه ملكا ولا شبهة فلا يوقع
خللا فيما هو سبب الحد فيجب الحد ويمكن ان يقال الشارع
اعرض عن تلك الشبهة لتعذر الاحتراز عنها قوله والولد

هو الاصل

هو الاصل في استحقاق الحرمات والاعصيان والاعدوان
فيه ثم يتعدى منه الى الطرافه ويتعدى الى اسبابه وما
قام مقام غيره انما يعمل بعلة الاصل الا ترى ان التراب لما
قام مقام الماء نظر الى كون الماء مطهرا وسقط وصف التراب
فكذلك ههنا بهذا وصف الزنى بالحرمة لقيامه مقام ما لا
يوصف بذلك في ايجاب حرمة المصاهرة فصل في حكم
الامر والنهي في ضد ما نسب اليه اختلف العلماء في ذلك والمختار
عندنا ان الامر بالشيء يقتضي كراهية ضده لا ان يكون موجبا
له او دليلا عليه لانه ساكت عن غيره لكنه يثبت حرمة الضد
ضرورة حكم الامر والثابت بهذا الطريق يكون ثابتا بطريق
الاقتضاء دون الدلالة والولد هو الاصل في استحقاق الحرمات
الاربع وهي حرمة امهات المراة وحرمة بناتها على الرجل و
حرمة ابائه وحرمة ابنائه على المراة والاعصيان بالنظر
الى حقوق الله تعالى والاعدوان بالنظر الى حقوق العباد
ايضا في الولد لانه مخلوق بخلق الله تعالى والاعصيان والا
عدوان في صنعه ولذلك استحق به هذا الولد جميع كرامات
البشر التي استحقها المخلوق من ماء الرشوة كما ذكرنا ثم يتعدى
اي الحرمات المذكورة منه اي من الولد الى اطرافه اي طرفيه
وهما الاب والام لا غير لان حرمة امهات الموطوءة وبناتها
لا يتعدى منه الا الى الاب وكذلك حرمة اباء الواطي وابنائه
لا يتعدى الا الى الام ولا يستقيم تفسير الاطراف بالابوين
والاجداد والجدات كما هو مذكور في عامة الشروح فافهم
ويتعدى اي بسببه ثبوت هذه الحرمة وهي حرمة
المصاهرة والضمير المستكن راجع الى المفهوم لا الى المذكور
ولجواز ان يرجع الى ما رجع اليه الضمير المستكن في يتعدى

حكم الامر والنهي

الاول لان الحرمة لا يتعدى الى الاسباب ولهذا اعيد لفظ يتعدى
ولما كان يكفيه ان يقول والى اسبابه اى اسباب الولد من النكاح
والوطى والتقبيل والمس بشهوة عندنا خلافا للشافعى رح
والنظر الى الفرج بشهوة خلافا له ولابن ابى ليلى رح وما قام
مقام غيره فانما يعمل بعلة الاصل اى بالمعنى الذى يعمل به الاصل
من غير نظر الى اوصاف نفسه وصلاحيته للحكم بل ينظر
فى ذلك الى صلاحية الاصل كالنوم والتقاء الختانين والسفر
لما اقيمت مقام خروج النجاسة وخروج المنى والمشقة عملت
عملها من غير نظر الى اوصاف نفسها وصلاحيتها للحكم وكالتراب
لما اقيم مقام الماء فى افادة التطهير نظر الى صلاحية الماء للتطهير
ولم يلتفت الى وصف التراب الذى هو تلويث فكذا هنا اقيم
الزنا مقام الولد بمعنى السببية فاخذ حكم الولد واهدر وصف
الزنا بالحرمة لانه مع هذه الصفة سبب صالح للولد ولهذا
اقيم مقام والد لا يوصف بالحرمة والقبح لما ذكرنا وما روى انه
عليه السلام قال ولد الزنا شر الثلاثة فلذلك فى مولود خاص
لا انا نشاهد ان ولد الزنا قد يكون اصلح ومنفعته اعود الى
الناس من ولد الرشدة كذا فى طريق صدر الحجاج قطب الدين
القنطرى رح لقيامه اى لقيام الزنا مقام ما لا يوصف وهو
الولد بذلك اى بوصف الحرمة فى ايجاب حرمة المصاهرة اى
قيامه مقام الولد واهدار وصف الحرمة فى حق هذا الحكم
خاصة لا فى حق سقوط الحد فصل فى حكم الامر والنهى
فى ضد ما نسبا اليه يعنى ضد المامور به والمنهى عنه فان
طلب الفعل فى قولك تحرك منسوب الى التحرك وضده السكون
فطلب الامتناع فى قولك لا تسكن منسوب الى السكون وضده
التحرك فاذا قيل تحرك هل له اثر فى المنع من السكون حتى كان

بمنزلة

بمنزلة قوله لا تسكن هل له اثر فى طلب الحركة حتى كان بمنزلة
قوله تحرك فهو محل الخلاف وهذا الفصل لبيانه اختلف العلماء
يعنى الذين قالوا بان موجب الامر الوجوب فى ذلك اى فى حكم
الامر والنهى فى ضد ما نسبا اليه اذا لم يقصد الضد بامر او نهى
فذهب عامة العلماء من اصحابنا واصحاب الشافعى واصحاب
الحديث الى ان الامر بالشيء نهى عن ضده ان كان له ضد واحد
كالامر بالايمان نهى عن الكفر وان كان له اضداد كالامر بالقيام
فان كان له اضداد من القعود والركوع والسجود والاضطجاع
ونحوها يكون الامر به نهيا عن الاضداد كلها وقال بعضهم
يكون نهيا عن واحد منه غير عين وفصل بعضهم بين امر
الايجاب والندب فقال امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به
واضداده لكونها مانعة عن فعل الواجب وامر الندب ليكون
كذلك فكانت اضداد المندوب غير منهى عنها لانهى تحريم ولا نهى
تنزيه ومن لم يفصل جعل امر الندب نهيا عن ضده نهى ندب
حتى يكون الامتناع عن ضد المندوب مندوبا كما يكون فعله
مندوبا واما النهى عن الشيء فامر بضده ان كان له ضد واحد
باتفاقهم كالنهى عن الكفر يكون امرا بالايمان والنهى عن
الحركة يكون امرا بالسكون وان كان له اضداد فعند بعض
اصحابنا وبعض اصحاب الحديث يكون امرا بالاضداد كلها كما
فى جانب الامر وعند عامة اصحابنا وبعض اصحاب الحديث
لا يكون امرا بجميع الاضداد ثم عند بعضهم لا يكون امرا
بشيء منها وعند بعضهم يكون امرا بواحد من الاضداد غير
عين فهذا بيان الاختلاف بين اهل السنة فاما المعتزلة
فقد اتفقوا على ان عين الامر لا يكون نهيا عن ضد المامور به
ولا النهى عن الشيء لا يكون امرا بضد المنهى عنه لكنهم اختلفوا

في ان كل واحد منهما هل يوجب حكما في ضد ما اضيف اليه فذهب
ابو هاشم ومن تابعه من متاخري المعتزلة الى انه لا حكم له
في ضده اصلا بل هو مسكوت عنه واليه ذهب الغزالي
وامام الحرمين من اصحاب الشافعي رح وذهب بعضهم منهم
عبد الجبار وابو الحسن الى ان الامر يوجب حرمة ضده و
قال بعضهم يدل على حرمة ضده وقال بعضهم يقتضي حرمة ضده
هكذا ذكر في الميزان وغيره وقال بعض الفقهاء يدل على كراهة
ضده ومختار المصنف رح انه يقتضي كراهة ضده وهو مختار
القاضي الامام ابي زيد شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام
ومن تابعهم من المتاخرين رحمه الله وذكر صاحب القواطع
ان المسئلة متصورة فيما اذا كان الامر يوجب تحصيل المامور
به على الفور فاما اذا كان الامر على التراخي فلا يظهر المسئلة
هذا الظهور هكذا ذكر شمس الائمة وابو اليسر ايضا رح وذكر
عبد القاهر البغدادي ان الامر بالشيء انما يكون نهيا عن ضده
اذا كان المامور به مضيق الوجوب بلا بدل ولا تخيير كالصوم
فاما اذا لم يكن كذلك فلا يكون نهيا عن ضده كالكفارات
واحدة منها واجبة مامور بها غير منهي عن تركها لجواز
تركها الى غيرها احتجت العامة بان الامر يوجب الايتمار بابلغ
الوجوه فكان من ضرورته حرمة الترك الذي هو ضده
والحرمة حكم النهي فكان موجب النهي عن ضده بحكمه ويستوي
في ذلك ما يكون له ضد واحد وما يكون له اضداد لانه باي ضد
اشتغل يفوت ما هو المطلوب الا ترى انه لو قال لغيره
اخرج من هذه الدار الساعة سواء اشتغل بالقعود فيها
او بالاضطجاع او بالقيام يفوت المامور به وهو الخروج فاما
النهي فلا عدا امر المنهي عنه بابلغ الوجوه فكان له ضد

واحد

واحد لا يمكن اعدام المنهي عنه الا باثبات ضده فيكون النهي
حينئذ امرا بضده وان كان له اضداد لا يمكن ان يجعل امرا
بجميع الاضداد لان الامر بالضد انما يثبت ضرورة النهي و
انها ترتفع بثبوت الامر بضد واحد فلا يجعل امرا بجميع الاضداد
ثم قال بعضهم اذا لم يجعل امرا بجميع الاضداد لا يمكن اثبات
الامر بضد واحد ايضا لان بعض الاضداد ليس باولى من
البعض فلا يثبت بخلاف جانب الامر لان الاتيان بالمامور به
لا يمكن الا بترك جميع الاضداد وترك جميع الاضداد متصور
فان ترك افعال كثيرة في ساعة واحدة من شخص واحد متصور
اما ههنا فيمكن تحقيق حكم النهي باثبات ضد واحد فان
الاتيان فافعال شتى لا يتصور من واحد في ساعة واحدة
وانما يتصور الاتيان بفعل واحد ولكن ذلك الفعل غير متعين
فلم يجعل امرا به ايضا ويوضح الفرق بينهما ان التصريح بالاباحة
لا يستقيم مع التصريح بالنهي فيما له ضد واحد فانه لو قال انهيتك
عن التحرك وابحت لك السكون او انت مخير في السكون كان
كلاما مختلا لان موجب النهي تحريم المنهي عنه وذلك يوجب
الاشتغال بالضد والاباحة والتخيير ينافيان فاما اذا كان
للمنهي عنه اضداد فيستقيم التصريح بالاباحة في جميع الاضداد
بان يقول لا تسكن وابحت لك التحرك من اي جهة شئت او
يقول لا تنم وابحت لك ما شئت من القعود والاضطجاع و
كذا وكذا فثبت انه لا موجب لهذا النهي في شيء من الاضداد
وقال بعضهم يجعل امرا بواحد من الاضداد غير عين لان النهي
لما اقتضى امرا بضده ضرورة تحقيق حكم النهي ولا يمكنه تحقيقه
الا بترك المنهي عنه الى ضد واحد يثبت الامر بضد واحد غير
عين والامر قد يثبت في المجهول كما في احد انواع الكفارة واحتجت

المعتزلة بان كل واحد من الامر والنهي خلاف الاخر صيغة
وهو ظاهر ومعنى لان الامر للطلب والنهي للمنع فلو كان
الامر بالشيء نهيا عن ضده وبالعكس لصار الامر نهيا
والنهي امرا وهو محال وبان كل واحد منهما ساكت عن
غيره والسكوت في مثل هذا المواضع لا يصلح دليلا الا ترى
ان الامر بالشيء وضع للطلب ولا دلالة على ثبوت موجبه
وهو الطلب فيما لم يتناوله الا بطريق التعليل لانه ساكت
عنه فلان لا يكون دليلا على ثبوت ما لم يوضع وهو التحريم
فيما لم يتناوله كان اولى وذكر الشيخ ابو المعين رح في التبصرة
ان عندنا الامر بالشيء نهي عن ضده وعلى القلب لان كلام
الله تعالى عندنا واحد وهو بنفسه امر بما امر فنهي عما نهى
فكان ما هو الامر بالشيء نهيا عن ضده وعلى العكس وعند
المعتزلة كلام الله تعالى هذه العبارات والامر صيغة مخصوصة
وكذا النهي فلا يتصور كون الامر نهيا ولا كون النهي امرا
ولا شك ان ضد المامور به منهي عنه وضد المنهي عنه مامور
به فاختلف عباراتهم فزعم بعضهم ان الامر بالشيء يدل
على النهي عن ضده وعلى العكس وزعم بعضهم ان الامر بالشيء
يقتضي نهيا عن ضده وعلى القلب ومنهم من يطلق ما يتفق
من اللفظ ولا يفرق بين لفظ الدلالة ولفظ الاقتضاء وتمسك
من قال منهم الامر بالشيء يوجب حرمة الضد بما تمسكت به
العامة الا انه قال لما لم يكن جعل الامر نهيا والنهي امرا صيغة
جعل كل واحد منهما موجبا في ضد ما اضيف اليه هو المامور
به والمنهي عنه ضد ما اوجبه فيما اضيف اليه ضرورة تحقق
حكمه كالنكاح اوجب الحل في حق الزوج بصيغته والحرمة
في حق الغير بحكمه دون صيغته ومن اختار لفظ الدلالة قال

لما

لما لم يكن بد من القول بحرمة الضد ولم يكن اضافتها الى
الصيغة جعلت ثابتة بطريق الدلالة اذ الصيغة يدل على
الحرمة وان لم يكن هي من موجباتها كالنهي عن التافيف
يدل على حرمة الضرب وان لم يكن هي من موجبات لفظ
التافيف ومن اختار لفظ الكراهة دون الحرمة قال ما يثبت
بهذا النوع من النهي وهو النهي الثابت في ضمن الامر اقل مما
يثبت به اذا ورد مقصودا لان الثابت ضرورة الغير لا يكون
مثل الثابت بنفسه مقصودا فكان هذا النهي بمنزلة نهي
ورد لمعنى في غير المنهي عنه فيثبت به الكراهة دون الحرمة ووجه
ما اختاره الشيخ في الكتاب ما اشار اليه ان النهي الثابت بالامر
ثابت بالامر ثابت بطريق الضرورة والاقتضاء لان طلب الوجود
بالامر يقتضي انتفاء ضده فكان ينبغي ان يثبت الحرمة في
الضد باقتضاء الامر الا ان الضرورة يندفع باثبات الكراهة
فلا يثبت الحرمة فلذلك قلنا ان الامر يقتضي كراهة الضد
لا انه يوجبها او يدل عليها لان الثابت بالدلالة مثل الثابت
بالنص او اقوى منه وليس المراد بالاقتضاء ههنا جعل غير
المنطوق منطوقا لتصحيح المنطوق اذ لا توقف لصحة المنطوق
عليه بل المراد به انه ثابت بطريق الضرورة غير مقصود كما
ان المقتضى ثابت بطريق الضرورة فكان شبيها بمقتضيات
الشرع من حيث ان كل واحد منهما ثابت لضرورة فلذلك
يثبت موجب النهي والامر ههنا بقدر ما يندفع به الضرورة
وهو الكراهة والترغيب كما يجعل المقتضى مذكورا بمقدار
ما تندفع به الضرورة وهو صحة الكلام وذكر الشيخ ابو المعين رح
في التبصرة في مسئلة الاستطاعة ان بعض المتاخرين من اهل
ديارنا ذكر ان الامر بالشيء يقتضي كراهة ضده ولا اقول انه

نهى عن ضده ولا انه يدل ولست ادرى ماذا كان رايه
انه جه الوعيد على تارك المامور به لارتكابه الضد المنهى
عنه وهو الترك الذى هو فعل كما هو مذهب جميع اهل
القبلة ام لانعدام ما امر به من غير فعل ارتكبه كما هو
مذهب ابى هاشم فان كان الوعيد متوجها لانعدام
المامور به كما هو مذهب ابى هاشم فاى حاجة الى اثبات الكراهة
فى الضد والوعيد بدونه متوجه وان لم يكن بل يتوجه
الوعيد من فعل محظور يرتكبه وذلك فعل الترك فكيف
يزعم بتوجه كل الوعيد لتارك الفرايض وثبوت العقوبة
له لولم يتغمده الله برحمته لمباشرة فعل مكروه ليس بمنهى
ولا محظور وهذا اباه جميع اهل العلم واليه اشار صاحب
الميزان ايضا فقال ومما قال بعض المشايخ انه يقتضى
كراهة ضده فهو خلاف الرواية فان ترك الصلوة الفرض
والامتناع عن تحصيلها حرام يعاقب عليه والمكروه لا يعاقب
على تركه بفعله واجيب عنه بان الضد انما يجعل مكروها
اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به فاما اذا تضمن
الاشتغال به تفويته لا محالة فحينئذ يحرم بالنظر الى
التفويت ويصير سببا لتوجه الوعيد واستحقاق العقوبة
وان كان فى ذاته مباحا كصوم يوم النحر حرام وسبب العقوبة
باعتبار ترك الاجابة ومباح بل عبادة وسبب لنيل
الثواب باعتبار قهر النفس على ما عرف وكونه حراما
لغيره لا يمنع استحقاق العقوبة كاكل مال الغير قوله
وفائدة هذا الاصل ان التحريم لما لم يكن مقصودا لم يعتبر
الامر حيث انه يفوت الامر فاذا لم يفوته كان مكروها
كالامر بالقيام ليس بنهى عن القعود فصلاته اذا قعد ثم قام

لم تفسد

لم تفسد صلوته ولكنه يكره القعود وفائدة هذا الاصل وهو
ما ذكرنا ان الامر بالشئ يقتضى كراهة ضده ان التحريم لما لم يكن
مقصودا بالامر لان الامر لم يوضع للتحريم وانما يثبت التحريم
ضرورة على ما بينا لم يعتبر اى لم يجعل التحريم فى الضد ثابتا الا من
حيث تفويت الامر اى المامور به يعنى انما يجعل التحريم ثابتا فى الضد
اذا ادى الاشتغال به الى فوات المامور به فحينئذ يحرم لان تفويت
المامور به حرام فاذا لم يفوته اى لم يفوت الاشتغال بضد المامور به
كان الاشتغال بالضد مكروها لا حراما كالامر بالقيام يعنى فى الصلوة
ليست بنهى عن القعود بطريق الاصالة والقصد حتى اذا قعد ثم
قام لم يفسد صلوته بنفس القعود لانه لم يفت به ما هو الواجب
بالامر ولكنه اى القعود يكره لان الامر بالقيام اقتضى كراهية ثم
سياق هذا الكلام ينزع الى ما ذهبت اليه العامة فى التحقيق لانهم
بنوا حرمة الضد على فوات المامور به ايضا كما بناه الشيخ رح فلا يظهر
الخلاف معهم الا فى الامر المطلق لان الواجب المضيق على الفور بالاتفاق
مثل الصوم فيفوت المامور به بالاشتغال بضده فى اى جزء حصل من اجزاء
الوقت فيحرم بالاتفاق والواجب الموسع مثل الصلوة على التراخى بالاتفاق
فلا يحرم الضد الا عند تضيق الوقت بالاتفاق لان التفويت لا يتحقق
قبله ويكون مكروها على ما اختاره الشيخ وينبغى ان لا يكون مكروها
اذا لم يكن التاخير مكروها لعدم تاديته الى امر حرام او مكروه فاما الامر
المطلق فعلى التراخى عندنا كالموسع وعلى الفور عند بعضهم كالمضيق
فلا يحرم الضد عندنا لعدم التفويت ويكره على ما اختاره الشيخ فكان
ينبغى ان يكون الكراهة على تقدير الكراهة التاخير كما قلنا وعند
بعضهم يحرم الضد لفوات المامور به والخلاف فى التحقيق راجع الى ان
الامر المطلق على التراخى ام على الفور ولم ينكشف فى هذه المسئلة
قال صاحب الميزان هذا فصل مشكل قوله وعلى هذا القول

يحتمل ان يكون النهي مقتضيا في ضده اثبات سنة تكون في
القوة كالواجب ولهذا قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط
كان من السنة لبس الازار والرداء فصل في بيان اسباب
الشرايع وعلى هذا القول وهو ان الامر يقتضي كراهة الضد يحتمل
ان يكون النهي مقتضيا في ضده اي ضد المنهي عنه اثبات سنة
يكون في القوم كالواجب لان النهي الثابت في ضمن الامر لما اقتضى
الكراهة التي هي ادنى من الحرمة بدرجة وجب ان يقتضي الامر الثابت
في ضمن النهي سنية الضد التي هي ادنى من الواجب بدرجة اعتبارا
لاحدهما بالاخر ولم يرد بالسنة ما هو المصطلح بين الفقهاء وهو ما
فعله رسول الله عليه السلام لان ذلك لا يثبت الا بالنقل وانما اراد به
ترغيبا يكون قريبا الى الوجوب وانما قال يحتمل كذا لانه لم ينقل هذا
القول نصا عن السلف ولكن القياس اقتضى ذلك قال القاضي
الامام ابو زيد رح في التقويم اي لم اقف على اقوال الناس في حكم
النهي على الاستقصاء كما وقفت على حكم الامر ولكنه ضد الامر فيحتمل
ان يكون للناس فيه اقوال على حسب اقوالهم في الامر ولهذا اي و
لان النهي يقتضي سنية الضد قلنا ان المحرم لما نهي عن لبس المخيط
بقوله عليه السلام لا يلبس المحرم القباء ولا القميص ولا السراويل
ولا القلنسوة ولا الخفين الا ان لا يجد النعلين فيقطعهما اسفل
من الكعبين رواه ابن عمر رض كان من السنة لبس الازار والرداء
اي كان لبسهما مرغوبا فيه بهذا النهي لانه لما نهي عن لبس المخيط
صار مامورا بلبس غير المخيط اقتضاء فيثبت بهذا الامر سنية
لبس الازار والرداء اليهما ادنى ما يقع به الكفاية من غير المخيط فصل
في بيان اسباب الشرايع اي بيان الطرق التي تعرف بها المشروعات
وتثبت بها قال عامة اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي وعامة
المتكلمين ان لاحكام الشرع اسبابا تضاف اليها والموجب للحكم

في الحقيقة

في الحقيقة والشارع له هو الله تعالى دون السبب لان الايجاب
الى الشرع دون غيره وهو اختيار الشيخ ابي منصور رحمه الله وقال
جمهور الاشعرية للعقوبات وحقوق العباد اسباب يضاف
وجوبها اليها فاما العبادات فلا يضاف وجوبها الا الى ايجاب الله تع
وخطابه وانكر بعضهم الاسباب اصلا وقالوا الحكم في المنصوص عليه
يثبت بظاهر النص وفي غير المنصوص عليه يتعلق بالوصف الذي
جعل علة ويكون ذلك امارة لثبوت الحكم في الفرع بايجاب الله تعالى
واثباته متمسكين في ذلك بان الموجب للاحكام والشارع لها هو الله
سبحانه وتعالى كما ان موجب الاشياء المحسوسة وخالقها هو الله
سبحانه وتعالى وصفة الايجاب صفة خاصة له لا يجوز اتصاف
الغير بها كصفة التخليق فكان في اضافة الايجاب الى الاسباب
قطعه عن الله سبحانه وتعالى وذلك لا يجوز لكنه تعالى جعل بعض
اوصاف النص علامة وامارة على الحكم في الفروع فيقال اسباب
موجبة او علل موجبة مجازا لظهور احكام الله تعالى عندها
وبان الاسباب كانت موجودة قبل الشرع ولا احكام معها وقد
توجد بعد الشرع ايضا بلا احكام كما في حق المجانين والصبيان
وغيرهم ولو كانت عللا للاحكام لما تصور انفكاكها عن الاحكام
كما في العلل العقلية فان الكسر لا يتصور دون الانكسار والدليل
عليه ان العبادات لا تجب على من لم تبلغه الدعوة وهو الذي اسلم
في دار الحرب ولم يهاجر الينا ولو كان الوجوب بالاسباب دون
الخطاب لوجبت عليها العبادات لتحقق السبب في حقه واحتج من
فرق بين العبادات وغيرها ان العبادات وجبت لله تعالى على الخلوص
فيضاف الى ايجابه لا ايجابه لانا ما عرفنا وجوبها الا بالشرع واما
العقوبات فتضاف الى الاسباب لانها حاصلة بكسب العبد فتضاف
اليه وبان الواجب في العبادات ليس الا الفعل ووجوبه بالخطاب بالاجماع

فلا يمكن اضافته الى شيء اخر فاما المال والفعل فيمكن اضافة
وجوب المال الى السبب واضافة وجوب الفعل الى الخطاب ولذا
العقوبات فان الواجب على الجاني ليس الا تسليم النفس وتحمل
العقوبة وانما وجب الفعل على الولاة فيجوز ان يضاف ما وجب
عليه الى السبب وما وجب على الولاة بالخطاب لتوجهه اليهم
حيث قيل فاقطعوا ايديهما فاجلدوهم ثمانين جلدة فاجلدوا
كل واحد منهما مائة جلدة فعلى هذا الطريق يجوز ان تضاف
العبادات المالية الى الاسباب عندهم ايضا واما العامة فقالوا
ان الله تعالى شرع للعبادات اسبابا يضاف وجوبها اليها
والموجب في الحقيقة هو الله تعالى كما شرع لوجوب القصاص
والحدود اسبابا يضاف الوجوب اليها والموجب هو الله تعالى
فجعل سبب وجوب القصاص القتل وسبب وجوب الضمان الاتلاف
وسبب حل الوطي النكاح فكذا شرع لوجوب العبادات اسبابا عرفت
سببيتها باشارات النصوص ايضا فمن انكر جميع الاسباب
وعطلها واضاف الايجاب الله تع فقد خالف النص والاجماع و
صار جبريا خارجا عن مذهب السنة والجماعة ومن اقر بالبعض
واقر بالبعض فلا وجه له ايضا لانه لما جاز اضافة بعض الاحكام
الى الاسباب بالدليل جاز اضافة سائرها الى الاسباب ايضا بالدليل
وقولهم لو اضيف الوجوب الى الاسباب لزم ان لا يكون مضافا
الى الله تعالى فاسد لانا نقول لا نجعل الاسباب موجبة بذواتها
اذ الايجاب والالزام لا يتصور الا من مفترض الطاعة لكن السبب
ما يكون مفضيا الى الحكم وطريقا اليه فاضافة الحكم الى السبب
لا يمنع من اضافته الى غيره فان من قتل انسانا بالسيف يحصل
القتل حقيقة بالسيف ثم لا يمنع ذلك من اضافته الى القاتل حتى يجب
القصاص عليه وكذا الشبع يحصل بالطعام والارواء بالماء ثم يضاف

مفضيا

ذلك

ذلك الى المطعم والمسقي والساقي فكذا هذا وقولهم الاسباب كانت ولا
حكم فاسد لانا نجعلها موجبة بجعل الله تعالى اياها كذلك لا
بانفسها ولا يكون اسبابا قبل ذلك كاسباب العقوبات و
حقوق العباد كانت موجودة قبل الخطاب ولم تكن اسبابا ثم
صارت اسبابا بجعل الله تع اياها كذلك والى ما ذكرنا اشار الشيخ
بقوله باسباب جعلها الشرع اسبابا واما الذي اسلم في دار
الحرب ولم يهاجر الينا فانه لا يجب عليه العبادات قبل بلوغ الخطاب
اليه لانه لا وجه الى ايجاب الاداء في حقه تحقيقا ولا تقديرا اذ لا
ثبوت للخطاب في حقه اصلا ولا ايجاب القضاء لانه مبني على الاداء ولا قدرة له على علمها والعمل مرتب على العلم بها تحقيقا
ولان في ايجابها عليه حرجا لاجتماع عبادات كثيرة عليه لطول مدة يعني علم ذاته او تقديرا كمن كان في دار الاسلام وان
مقامه في دار الحرب عادة فيسقط عنه دفعا للحرج والتعسير لندرته لم يعلمها او ذاته لعدم تقصيره في الاول وفي الثاني
ملحق بالكثير وسيأتيك باقي الكلام في اثناء التقرير قوله اعلم ان
اصل الدين وفروعه مشروعة باسباب جعلها الشرع اسبابا لها
اعلم ان اصل الدين وهو الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته
وفروعه وهي سائر الاحكام الشرعية من العبادات والمعاملات
والكفارات والعقوبات ومشروعة اي ثابتة في الشرع باسباب
جعلها الشرع اي الشارع اسبابا لها اي لتلك الفروع والاصل
والمراد بالاسباب العلل لانها هي الموجبة للاحكام ظاهرا لكن
المشائخ اختاروا لفظ السبب لانه اعم ولان هذه الاسباب في
الحقيقة امارات على ايجاب الشارع الذي هو غيب عنا لانها
موجبة في الحقيقة بذواتها لان الوجوب حادث فلا بد له من
محدث ولا محدث الا الله سبحانه وتعالى لاستحالة ثبوت صفة
الاحداث لغيره الا انه تعالى جعل الاسباب امارات على الايجاب
تيسيرا على العباد لكون الايجاب غيبا عنا فيضاف الايجاب
اليها مجازا لا حقيقة قوله كالحج بالبيت كالحج بالبيت سبب وجوب

الحج البيت لانه يضاف الى البيت في الشرع قال الله تعالى ولله على
الناس حج البيت والاضافة من دلائل السببية على ما سنبينه
قال ابو اليسر ان للبيت حرمة شرعا فيجوز ان يصير سببا لزيارته
شرعا فان المكان المحترم قد يزار تعظيما له واحتراما الا ان احترامه
لله تعالى فيكون زيارته تعظيما لله عز وجل له واما الوقت
فشرط جواز الاداء لعدم صحة الاداء بدونه وليس بسبب بدليل
انه لا ينسب اليه ولا يتكرر بتكرره وتوقف صحة الاداء عليه مع
انتفاء تكرر الوجوب بتكرره دليل الشرطية ولا يقال اشهر الحج شوال
وذو القعدة وعشر من ذي الحجة والاداء غير جائز الاول شوال
فكيف يقال انه شرط الاداء ولما لم يكن شرط الاداء كان سبب الوجوب
اذ لو لم يكن سببا له لم يكن اضافة الوقت اليه مفيدة وقد يقال
اشهر الحج كما يقال وقت الصلوة فدل انه سبب لانا نقول الوقت
شرط الاداء لكن هذه عبادة ذات اركان شرع اداؤها متفرقا
منقسما على امكنة وازمنة واختص كل ركن بوقت معين كما
اختص بمكان مخصوص فلم يجز قبل وقته الخاص كما لا يجوز في
غير مكانه فلذلك لم يجز طواف الزيارة يوم عرفة مع انه وقت
اداء الركن الاعظم وهو الوقوف ولم يجز رمي اليوم الثاني في
اليوم الاول وكما قبل الزوال حتى ان ما كان منها غير موقت بوقت
خاص يتادى في جميع وقت الحج كالسعي فان من طاف وسعى في
رمضان لم يكن سعيه معتدا به من سعي الحج حتى اذا طاف للزيارة
يوم النحر يلزمه السعي ولو كان طاف وسعى في شوال كان سعيه
معتدا به حتى لم يلزمه اعادته يوم النحر لانه غير موقت بوقت خاص
فجاز اداؤه في جميع اشهر الحج قوله والصوم بالشهر والصلوة
باوقاتها والعقوبات باسبابها والصوم بالشهر اي صوم
شهر رمضان مشروع اي واجب بشهر رمضان واللام فيهما

للعهد

للعهد اتفق المتاخرون من مشائخنا مثل القاضي الامام
ابي زيد والامام شمس الائمة وفخر الاسلام وصدر الاسلام ابي
اليسر رح ومن تابعهم على ان سبب وجوب الصوم الشهر لانه
يضاف اليه ويتكرر بتكرره ويصح الاداء بعد دخول الشهر ولا يصح
قبله لكنهم اختلفوا بعد ذلك فذهب الامام شمس الائمة الحلواني
الى ان السبب مطلق شهود الشهر حتى استوى في السببية الايام
والليالي متمسكا بان الشهر اسم الجزء من الزمان مشتمل على الايام
والليالي وانما جعله الشرع سببا لاظهار فضيلة هذا الوقت وهي
ثابتة للايام والليالي جميعا والدليل عليه ان من كان مفيقا في
اول ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ومضى الشهر وهو مجنون
ثم افاق يلزمه القضاء ولو لم يتقرر السبب في حقه بما شهد من
الشهر في حال الافاقة ولم يلزمه القضاء وكذا المجنون اذا افاق في
ليلة من الشهر ثم جن قبل ان يصبح ثم افاق بعد مضي الشهر يلزمه
القضاء وكذا نية اداء الفرض تصح بعد وجود الليلة الاولى بغروب
الشمس قبل ان يصبح ومعلوم ان نية اداء الفرض قبل تصور سبب
الوجوب لا يصح الا ترى انه لو نوى قبل غروب الشمس لا يصح نيته
ويؤيده قوله عليه السلام صوموا لرؤيته فانه نظير قوله تعالى اقم
الصلوة لدلوك الشمس وذهب القاضي الامام ابو زيد وفخر الاسلام
وصدر الاسلام رح الى ان سبب وجوب الصوم الايام دون الليالي
فالجزء الذي لا يتجزى من اول كل يوم سبب لصوم ذلك اليوم
فيجب صوم جميع اليوم مقارنا له لان الواجب في الشهر اشياء متغايرة
اذ صوم كل يوم عبادة على حدة غير مرتبط بغيره لاختصاصه بشرائط
وجوده وانفراده بالارتفاع عند طرو الناقض كالصلوات في
اوقاتها بل التفرق في الصيامات اكثر منه في الصلوات باعتبار
ان اداء الظهر لا يجوز في وقت الفجر ويفوت بمجيء وقت العصر

قبل اداء الظهر وهذا المعنى فيما نحن فيه موجودة وزيادة
وهي ان بين كل يومين وقتا لا يصلح للصوم اداء ولا قضاء ولا
نفلا وكان كل عبادة متعلقا بسبب على حدة وذلك بالطريق
الذي قلنا ولان الله تعالى اذا جعل وقتا سببا لعباده فذلك
بيان شرف ذلك الوقت لحق تلك العبادة والعبادة في الاداء دون
الايجاب فانه صنع الله تعالى فلم يستقيم الوقت المنافي للاداء
شرعا سببا للوجوب فعلم ان الاسباب هي الايام دون الليالي و
الجواب عن كلام شمس الائمة رح ان شرف الليالي باعتبار شرعية
الصوم في ايامها وكان شرفها تابعا لشرف الايام او شرفها
باعتبار انها اوقات لقيام رمضان وكلامنا في شرف يحصل
باعتبار السببية وذلك بان يكون محلا لاداء مسببه واما
عدم سقوط الصوم عن المجنون الذي لم يفق الا في جزء من
الليلة فلانه اهل للوجوب مع الجنون الا ان الشرع اسقط عنه
عند تضاعف الواجبات دفعا للحرج واعتبر الحرج في حق الصوم
باستغراق الجنون جميع الشهر ولم يوجد واما جواز النية في
جواز النية في الليل فباعتبار ان الليل جعل تابعا لليوم في حق
هذا الحكم ضرورة تعذر اقتران النية باول اجزاء الصوم الذي
هو شرط فاقيمت النية في الليل مقام النية المقترنة باول
الصوم ولا ضرورة فيما نحن فيه والصلوة باوقاتها سبب
وجوب الصلوة المفروضة اوقاتها التي شرعت هي فيها بدليل
انها تنسب اليها فيقال صلوة الفجر وصلوة الظهر وانها
يتكرر بتكرر الاوقات وهما من امارات السببية والعقوبات
باسبابها سبب العقوبات الجنايات التي تضاف اليها مثل
حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب وحد القذف فانها شرعت
جزاء على الجنايات فكانت الجناية هي المؤثرة في ايجابها فكانت

قوله فلانه الخ تخلا ۵ كافر اسلم وصبي بلغ فلا يجب عليهما القضاء لما مضى لانهما كانا ليسا اهلا للوجوب فيه والله اعلم اهـ

اسبابا لها

اسبابا لها قوله والكفارات التي هي دائرة بين العبادة
والعقوبة بما تضاف اليه من سبب متردد بين الحظر
والاباحة والكفارات التي هي دائرة بين العبادة الى اخره
سبب وجوب الكفارات ما اضيفت الكفارات اليه من امر
متردد بين حظر واباحة مثل الفطر العمد في رمضان والقتل الخطأ
وقتل الصيد في حالة الاحرام واليمين المنعقدة المقتضية بالحنث
وذلك لان الكفارة دائرة بين العبادة والعقوبة لانها يتادى
بما هو عبادة كالصوم والاعتاق والصدقة ولانها تكفر الذنب
وتمحوه ولهذا سميت كفارة وان يقع التكفير لا بما هو عبادة و
لهذا كانت النية شرطا وفوض اداءها الى من وجبت عليه
ليؤديها باختياره تحقيقا لمعنى العبادة فان العبادة فعل مباشرة
العبد باختياره لله تعالى فكان في اداءها معنى العبادة ولكنها
لم تجب الا جزية على افعال يوجد من العبد فيها معنى الحظر كالحدود
ولم يجب مبتدأة على وجه التعظيم لله تعالى كما وجبت العبادات
فكان في ايجابها معنى العقوبة اذ العقوبة هي التي تجب جزاء على
ارتكاب المحظور الذي يستحق الماثم به واذا كان متردد بين
الامرين وجب ان يكون سببها مشتملا على صفة الحظر والاباحة
ليكون معنى العبادة مضافا الى صفة الاباحة ومعنى العقوبة مضافا
الى صفة الحظر لان الاثر ابدا يكون على وفق المؤثر ولذلك لا يصلح
المحظور المحض كالقتل العمد واليمين الغموس سببا لها كما لا يصلح المباح
المحض كالقتل بحق واليمين المعقودة قبل الحنث سببا لها ثم الافطار
عمدا مباح من حيث انه يلاقي فعل نفسه الذي هو مملوكه و
محظور من حيث انه جناية على الصوم فيصلح سببا الكفارة
ولا يلزم عليه الافطار بالزنا او بشرب الخمر لان الزنا وشرب الخمر
ليستا بسببين للكفارة بدليل انه لو كان ناسيا الصوم لا يجب

الكفارة وانما الموجب للكفارة الفطر وقد بينا ان الافطار بالزنا
وشرب الخمر او بوقاع الاهل وشرب الماء ولم يعتبر هذه الشبهة في
سقوط الحد لان الشبهة الدرائية للحد هي التي تورث خللا في جهة
الزنا وشرب الخمر وهي ليست بهذه المثابة ولان الصوم لما لم يكن
حقا مسلما الى صاحب الحق تاما وقت الجناية لان الجناية بالافطار
لا يتصور بعد التمام كان الافطار قاصرا في كونه جناية فتمكن
باعتبار القصور شبهة اباحة فيه من هذا الوجه وان كان حراما
في ذاته باعتبار كونه زنا وشرب خمر قال القاضي الامام ابو زيد رح
في الاسرار اذا زنا في رمضان فذلك الزنا حرام في نفسه لا لحق الصوم
وحرام لغيره وهو الصوم فوجب بكونه حراما في نفسه الحد الذي
هو عقوبة وبسبب المعنى الآخر كفارة لانه صار حراما لغيره بالنسبة
الى الصوم لا بد له من ان يأخذ شبها بالحلال بهذه النسبة من حيث ان الغير
لو لم يكن لما كانت هذه الحرمة ثابتة والقتل الخطأ دائر بين الخطر
والاباحة ايضا لانه من حيث الصورة رمي الى صيد او الى كافر
وهو مباح وباعتبار ترك التثبت او باعتبار المحل هو محظور
لانه اصاب ادميا محترما معصوما فيصلح سببا لها وكذا الاصطياد
مباح في الاصل وباعتبار الاحرام حرام فيكون مترددا بين الامرين
فكذا اجتمع في اليمين المعقودة صفتا الخطر والاباحة من وجهين
احدهما انها تعظيم الله تعالى وذلك مندوب اليه ولهذا شرعت
في بيعة نصرة الحق فانهم كانوا يحلفون في البيعة مع النبي صلى الله
عليه وسلم على انهم لا يتركونه ولا يؤثرون انفسهم على نفسه
وعلى رض كان يحلف في المبايعة البعض وهي ايضا منهي عنها
بقوله تعالى ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي بذلة في كل حق و
باطل وقوله عز اسمه واحفظوا ايمانكم اي امتنعوا عن اليمين و
احفظوا انفسكم عنها والثاني ان اليمين الصادقة عقد مشروع

يحلف

يحلف بها في الخصومات ويلزمنا شرعا وكانت مباحة الا انها
يأخذ معنى الخطر والاباحة باعتبار الحنث فكانت دائرة بين الامرين
فيصلح سببا للكفارة وهذا الوجه يشير الى ان اليمين مع الحنث
سبب والوجه الاول يشير الى ان نفس اليمين سبب والحنث شرط
والى كل واحد ذهب فريق من العلماء وعلى هذا الوجه يخرج سائر
اسباب الكفارات قوله والمعاملات يتعلق البقاء المقدور
بتعاطيها والمعاملات بتعلق البقاء المقدور بتعاطيها الباء
الاولى متعلقة بمشروعة والثانية بالتعلق اي وكالمعاملات
مشروعة بكذا سبب شرعية المعاملات تعلق البقاء المقدور اي
المحكوم من الله تعالى وهو بقاء العالم والنفس والجنس بتعاطيها
اي بمباشرتها من قولك فلان يتعاطى كذا اي يخوض فيه ويتناوله
ولا يقال لما كان البقاء متعلقا بها كانت هي سببا للبقاء فكيف يكون
البقاء سببا لها لانا نقول وجوبها سبب للبقاء ولكن تعلق البقاء
وافتقاره اليها سبب لشرعيتها وهو امر سابق على شرعيتها فيصلح
سببا لها وبيانه ما ذكر المشايخ الثلاثة القاضي الامام ابو زيد وشمس
الائمة وفخر الاسلام رح ان الله تعالى خلق هذا العالم وقدر بقاءه الى
قيام الساعة وهذا البقاء انما يكون ببقاء الجنس وبقاء النفس فبقاء
الجنس بالتناسل وذلك باتيان الذكور والاناث في مواضع الحرث فشرع
له طريق يتأدى به ما قدر الله تعالى من غير ان يتصل به فساد
والاضياع وهو طريق الازدواج بلا شركة في المرأة لان في التغالب
فسادا وفي الشركة ضياعا فان الاب متى اشتبه يتعذر ايجاب
المؤنة عليه وليس للام قوة كسب الكفايات في اصل الجبلة وكذا
لا طريق لبقاء النفس الى اجله من غير اصابة المال بعضهم من بعض
وما يحتاج اليه كل نفس لكفايتها لا يكون حاصلا في يدها وانما
يتمكن من تحصيله بالمال فشرع سبب اكتساب المال وسبب

اكتساب ما فيه كفاية لكل احد وهو التجارة عن تراض لما في
التغالب من الفساد والله لا يحب الفساد قوله والايمان بالايات
الدالة على حدوث العالم والايمان بالايات الدالة على حدوث العالم
ووجوب الايمان بالله تعالى كما هو باسمائه وصفاته ثابت بايجاب
الله تعالى في الحقيقة كسائر الايجابات لكنه في الظاهر منسوب الى
حدوث العالم لان ايجابه غيب عنا فينسب الى سبب ظاهر يتمكن
الوصول الى معرفة الايجاب بواسطته تيسيرا على العباد وقطعا لشبهة
حجج المعاندين اذ لم يوضع له سبب ظاهر ربما انكر المعاند وجوبه ولم
يمكن الالزام عليه فوضع السبب الظاهر الزاما للحجة عليه وقطعا
لشبهته بالكلية وحدوث العالم يصلح سببا لوجوبه للتنبيه على
الصنعة والحدوث وهي تدل على الصانع ولهذا سمي عالما لانه علم على
وجوده ووحدانيته فيستدل به على ان له صانعا موصوفا بصفة
الكمال منزها عن النقيصة والزوال واليه اشار عمر رض بقوله
البعرة تدل على البعير واثار المشي تدل على المسير فهذا الهيكل
العلوي والمركز السفلي اما تدلان على الصانع العليم الخبير وهذا الذي
ذكرنا هو طريقة القاضي الامام ابي زيد رح وتابعه فيها عامة المتاخرين
فاما المتقدمون من مشائخنا قالوا سبب وجوب العبادات
نعم الله تعالى على كل واحد من عباده فانه تعالى اسدى الى كل
واحد منا من انواع النعم ما تقصر العقول عن الوقوف على كنهها
فضلا عن القيام بشكرها واوجب هذه العبادات علينا بازائها
ورضي بها شكرا لسوابغ نعمه بفضله وكرمه وان كان بحيث
لا يمكن لاحد الخروج عن شكر نعمته وان قلت مدة عمره وان
وان طالت فالايمان وجب شكرا لنعمة الوجود وقوة النطق وكمال
العقل الذي هو انفس المواهب والصلوة وجبت شكرا لنعمة
الاعضاء السليمة والصوم وجب شكرا لنعمة اقتضاء الشهوات

والاستمتاع

والاستمتاع بها والزكوة وجبت شكرا لنعمة المال والحج وجب
شكرا لنعمة البيت فان الله تعالى لما اضافه الى نفسه كرامة له
صار امان الخلق لحرمته فوجبت زيارته اداء لشكر هذه النعمة
وتحصيلا للامان من النيران فثبت ان اسباب هذه العبادات
النعم والى هذا الطريق مال صدر الاسلام وصاحب الميزان من
المتاخرين قوله وانما الامر الالزام اداء ما وجب علينا بسببه
كالبيع يجب به الثمن ثم يطالب بالاداء وانما الامر الى اخره رد لقول
من قال وجوب هذه العبادات بالخطاب لا غير لان الوجوب لا
يستفاد الا بالامر فقال ليس الامر الا الالزام اداء ما وجب بسببه
او هو جواب عما يقال لما ثبت الوجوب بالاسباب في حقنا فما فائدة
الامر فقال انما ورد الامر الالزام ما وجب علينا بسببه كالبيع يجب به
الثمن في ذمة المشتري ثم لا يلزم الاداء الا بالطلب فان قيل لا يفهم
من وجوب العبادة شيء سوى وجوب الاداء فلما ثبت وجوب
الاداء بالخطاب فما الذي يكون واجبا بسبب الوقت قلنا الواجب بسبب
الوقت ما هو المشروع نفلا في غير الوقت الذي هو سبب الوجوب
وبيان هذا في الصوم فانه مشروع نفلا في كل يوم وجد الاداء او لم
يوجد وفي رمضان يكون مشروعا واجبا بسبب الوقت سواء
وجد الخطاب بالاداء لوجود شرطه وهو التمكن من الاداء ولم يوجد
كذا ذكر شمس الائمة رح قوله ودلالة هذا الاصل اجماعهم
على وجوب الصلوة على النائم والمجنون والمغمى عليه اذا لم يزد
الجنون والاغماء على يوم وليلة ودلالة هذا الاصل اي الدليل على ان
نفس الوجوب بالسبب ووجوب الاداء بالخطاب اجماع الفقهاء
على وجوب الصلوة على من لا يصلح للخطاب مثل النائم والمجنون و
المغمى عليه اذا لم يزد الجنون والاغماء على يوم وليلة حتى امروا بالقضاء
بعد الانتباه والافاقة والقضاء لا يجب الا بدلا عن الفائت فعرفنا

ان الوجوب في الوقت ثابت في حقهم بالسبب قبل توجه
الخطاب اليهم اذ لولا الوجوب لما تصور الفوات والقضاء
ولا يقال ذلك ابتداء عبادة يجب عليهم بعد الانتباه والافاقة
بخطاب جديد يتوجه عليهم لانا نقول يجب رعاية شرائط
القضاء فيه كالنية وغيرها ولو كان ذلك ابتداء فرض لما
روعيت فيه شرائط القضاء بل كان ذلك اداء في نفسه كالمودى
في الوقت الا ترى ان الصلوة متى لم تجب في الوقت لا يجب قضاها
بعد خروجه كالكافر والصبي والحائض اذا اسلم او بلغ او طهرت
بعد خروج الوقت لا يجب عليهم القضاء لعدم الوجوب في الوقت
وحيث وجب ههنا ومع الوجوب روعيت شرائط القضاء دل
ان الامر على ما ذكرنا واعلم ان التمسك بالاجماع والالزام به على
الخصم انما يستقيم في حق النائم دون المغمى عليه والمجنون لان
الصلوة عند الشافعي رح لا تجب على المجنون والمغمى عليه اصلا
حتى لا يجب عليهما القضاء بعد الافاقة اذا كان الجنون او الاغماء
مستوعبا وقت صلوة واحدة الا اذا كان الكلام مع من انكر
سببية الاوقات للعبادات من اصحابنا فحينئذ يصح التمسك
بالاجماع في حق المجنون والمغمى عليه ايضا ويكون المراد من الاجماع
اتفاق علمائنا رح دون جميع العلماء قوله وانما يعرف السبب
بنسبة الحكم اليه وتعلقه به لان الاصل في اضافة الشيء
الى الشيء ان يكون سببا له وانما يضاف الى الشرط مجازا
وانما يعرف السبب ثم به بين الشيخ رح امارة كون الشيء
سببا فقال انما يعرف السبب اي سببية الشيء بنسبة الحكم
اي اضافته اليه كقولك صلوة الظهر وصوم الشهر وحج البيت
وحد الشرب وكفارة القتل وتعلقه به اي تعلق الحكم
بالسبب بان لا يوجد بدونه ويتكرر بتكرره لان الاصل

في اضافة

في اضافة الشيء الى الشيء ان يكون المضاف اليه سببا للمضاف
وان يكون الشيء المضاف حادثا بالمضاف اليه كقولك كسب
فلان اي حدث بفعله واختياره لان الاضافة لما كانت
موضوعة للتمييز كان الاصل فيها الاضافة الى اخص اشياء
به ليحصل التمييز واخص الاشياء بالحكم سببه لان به ثابت
به فكانت الاضافة اليه اصلا فاما الشرط فانما يضاف اليه
لانه يوجد عنده فشابه العلة من هذا الوجه فكانت الاضافة
اليه مجازا والمعتبر هو الحقيقة حتى يقوم دليل المجاز وتحقيقه
ان الاضافة للتعريف فان المضاف نكرة قبل الاضافة وقد تعرف
بعدها بالمضاف اليه لان الاضافة توجب الاختصاص والشيء
متى اختص في نفسه تعرف فاذا قلت جاءني غلام كان نكرة
لشيوعه في الغلمان ولو قلت جاءني غلام زيد صار معرفة لاختصاصه
به ثم اختصاص الشيء بغيره قد يكون بمعان فاختصاص الغلام بزيد
بمعنى الملك واختصاص الابن بالاب في قولك ابن فلان بمعنى النسب
فاختصاص اليد بزيد في قولك يد زيد بمعنى الجزئية وقس عليه
ثم تعرف الصلوة والصوم باضافتهما الى الوقت اما بمعنى السببية
بان يكون كل واحد منهما واجبا بما اضيف اليه او بمعنى الشرطية
على معنى ان الوجوب يثبت عنده او بمعنى الظرفية باعتبار
ان وجود الواجب يحصل في هذا الوقت ثم ترجح معنى السببية
على الشرطية والظرفية لان مطلق اضافة الحادث الى شيء
يدل على حدوثه به كقولك عبد الله وكفارة القتل وهذا كسب
فلان وتركته والوجوب هو الحادث فدل على انه كان بالوقت
قوله وكذا اذا لازمه فيتكرر بتكرره دل انه يضاف اليه
وكذا اذا لازمه دليل قوله وتعلقه به يعني كما ان الاضافة
تدل على السببية تدل ملازمة الشيء الشيء او تعلقه به وتكرره

بتكرره على السببية ايضا لان المامور تضاف الى الاسباب
الظاهرة فلما تكرر الحكم بتكرر شيء دل على انه حادث به اذ هو
السبب الظاهر لحدوثه ثم الوجوب فيما نحن فيه امر حادث
متكرر ولا بد له من سبب تضاف اليه وليس ههنا الا الامر
والوقت ولا يجوز ان يضاف الى الامر لان الامر بالفعل لا يقتضي
التكرار ولا يحتمله وان تعلق بوقت او بشرط فان من قال
لعبده تصدق بدرهم من مالي اذا امسيت واذا ملكت الشمس
لا يقتضي التكرار كما لو قال تصدق من مالي بدرهم مطلقا علما
بيانه فتعين ان الوقت هو السبب وان اصل الوجوب مضاف
اليه وان تكرر بسبب تكرره كسائر الاحكام المتعلقة بالاسباب
مثل الحدود والكفارات فانها يتكرر بتكرر اسبابها قوله
وفي صدقة الفطر انما جعلنا الراس سببا والفطر شرطا مع
وجود الاضافة اليهما لان وصف المؤنة يرجح الراس في كونه
سببا وتكرر الوجوب بتكرر الفطر بمنزلة تكرر وجوب الزكوة
بتكرر الحول لان الوصف الذي لاجله كان الراس سببا
وهو المؤنة يتجدد بمضي الزمان كما ان النماء الذي لاجله كان
المال سببا لوجوب الزكوة يتجدد بتجدد الحول ويصير السبب
بتجدد الوصف بمنزلة المتجدد بنفسه وفي صدقة الفطر الى
اخره جواب عما يقال لما كانت الاضافة دليل السببية شرعا
وفي صدقة الفطر وجدت الاضافة الى الراس كما في قوله الشاعر
زكوة روس الناس ضحوة فطرهم بقوله رسول الله صاع من البر
وجدت الاضافة الى الوقت فقيل صدقة الفطر والمراد وله
وكذا يتكرر الوجوب بتكرر الوقت مع اتحاد الراس كما يتكرر بتجدد
الراس مع اتحاد الوقت فلم جعلتم الراس سببا والوقت شرطا
ولم تجعلوا الوقت سببا كما جعله الشافعي رح مع ان اضافة

هذا

هذا الواجب الى الوقت اشهر من اضافته الى الراس فقال لما
وجدت الاضافة اليهما رجحنا الراس في كونه سببا بوصف المؤنة
فان هذه الصدقة وجبت وجوب المؤن فان النبي عليه السلم
اجراها مجرى المؤن في قوله صلى الله عليه وسلم ادوا عمن تمونون
اي تحملوا هذه المؤنة عمن وجبت مؤنته عليكم والاصل
في وجوب المؤن راس يلي عليه دون الوقت فان نفقة العبيد
والدواب يجب بالراس لا بالوقت اذ الراس هو المحتاج الى المؤنة
دون الوقت وكذلك مؤنة الشيء سبب لبقائه وذلك يتصور
في الراس دون الوقت فعرفنا ان الراس سبب الموجوب كما هو
سبب وجوب النفقة والوقت شرط كالاقامة في حق المسافر
واما تكرر الوجوب عند تكرر الوقت مع اتحاد الراس فليس لتكرر
الوقت بل لتكرر الراس تقديرا فان الراس لما صار سببا بوصف
المؤنة وهي تتجدد في كل وقت كان الراس بمنزلة المتجدد تقديرا
لتجدد المؤنة كالنصاب لما صار سببا بوصف النماء صار كالمتجدد
عند تجدد النماء بحولان الحول حتى يتكرر وجوب الزكوة بتكرر الحول
في نصاب واحد قوله وعلى هذا تكرر العشر والخراج مع اتحاد
السبب وهي الارض النامية في العشر حقيقة بالخارج وفي الخراج
حكما بالتمكن من الزراعة فصل في العزيمة والرخصة
العزيمة في احكام الشرع اسم لما هو اصل منها غير متعلق بالعوارض
والرخصة اسم لما بني على اعذار العباد وعلى هذا اي على هذا الطريق
الذي ذكرنا ان السبب يتجدد الوصف يصير السبب كالمتجدد
حكما تكرر العشر والخراج مع اتحاد السبب فان سبب كل واحد
منهما الارض النامية كما ان سبب الزكوة المال النامي والدليل
على سببية الارض اضافة العشر والخراج اليها يقال عشر
الارض وخراج الارض وتوصف الارض بهما يقال ارض عشرية

وارض خراجية وعلى اعتبار صفة النماء ان العشر اسم لجزء
من النماء فلا يمكن ايجابه بدون النماء وان الخراج يسقط اذا
اصطلم الزرع افة ولم يبق من السببية ما يمكن استغلال
الارض فيه فعرفنا ان صفة النماء معتبرة في مال الزكوة الا ان النماء
الحقيقي اعتبر في العشر لانه مقدر بجزء من الخارج فلا يمكن ايجابه
الا بعد تحقق الخارج وفي الخراج اعتبر النماء والتقديري بالتمكن
من الزراعة لان الخراج من غير جنس الخارج فلا حاجة الى
تعليقه بالنماء الحقيقي بل يكتفى فيه بالنماء التقديري رعاية لجانب
المقابلة ثم ان كل واحد منهما يتكرر بتكرر النماء مع اتحاد الارض
لان الارض تصير كالمتجددة بتجدد النماء تقديرا فكذا الراس في صدقة
الفطر فصل في العزيمة والرخصة العزيمة في اللغة
القصد المؤكد يقال عزمت على كذا عزما وعزيمة اذا اردت
فعله وقطعت عليه ولهذا كان قوله اعزم ان افعل كذا او ان
افعل كذا يمينا لان توكيده بصيرورته يمينا ويقال عزمت عليه
اي اقسمت عليه والرخصة في اللغة اليسر والسهولة ومن رخص
الشيء رخصا اذا تيسرت اصابته وفي الشريعة العزيمة اسم لما هو
اصل من الاحكام كما ذكر في الكتاب والمراد به ما ثبت ابتداء بابتداء
الشارع وقوله غير متعلق بالعوارض بيان لاصالتها لانه
تقييد في التعريف ويدخل في هذا التعريف ما يتعلق بالفعل
كالعبادات وما يتعلق بالترك كالمحرمات والرخصة اسم لما
بني على الاعذار العباد كالاذن باجراء كلمة الكفر على اللسان عند
الاكراه واباحة الافطار في رمضان بعذر المرض والسفر وعبارة
بعضهم العزيمة ما استمر على الامر الاول واستقر علينا بحكم انه
الهنا ونحن عبيده والرخصة ما تغير من عسر الى يسر بواسطة
عذر المكلف قوله والعزيمة اقسام اربعة فرض وواجب

وسنة ونفل والعزيمة اقسام الى اخره ويدخل في هذه الاقسام
الفعل والترك فان ترك المنهي عنه فرض ان كان الدليل
مقطوعا به كترك اكل الميتة وشرب الخمر وواجب ان دخل فيه
شبهة كترك اكل الضب واللعب بالشطرنج وسنة او نفل ان
كان دونه كترك ما قيل فيه ولا باس ويؤيده ما ذكر شمس الائمة
الواجب ما يكون واجب الاداء شرعا او واجب الترك فيما يرجع
الى الحل والحرمة وقيل في انحصار هذه الاقسام ان العزيمة لا يخلو
من ان يكفر جاحدها اولا والاول هو الفرض والثاني لا يخلو من
ان يعاقب بتركه اولا والاول هو الواجب والثاني لا يخلو من
ان يستحق بتركه الملامة اولا والاول هو السنة والثاني النفل
ويدخل في القسم الاخر المباح ان جعل المباح من العزائم وذكر في
بعض نسخ اصول الفقه لاصحابنا ان الفعل الصادر عن المكلف
لا يخلو من ان يترجح جانب الاداء فيه او جانب الترك او لا هذا
ولا ذلك اما الاول فاما ان يكفر جاحده ويضلل وهو الفرض
او لا يكفر وذلك اما ان يتعلق العقاب بتركه وهو الواجب او لا
يتعلق وذلك اما ان يكون ظاهرا واظب رسول الله صلى الله
عليه وسلم وهو السنة المشهورة او لا يكون وهو النفل والتطوع
والمندوب واما الثاني فاما ان يتعلق العقاب بالاتيان به وهو
الحرام او لا يتعلق وهو المكروه واما الثالث فهو المباح اذ ليس
في اداءه ثواب ولا عقاب قوله فالفرض ما ثبت وجوبه
بدليل لا شبهة فيه وحكمه اللزوم علما وتصديقا بالقلب وعملا
بالبدن حتى يكفر جاحده ويفسق تاركه بلا عذر فالفرض كذا
الفرض لغة هو القطع والتقدير قال الله تعالى سورة انزلناها
وفرضناها اي قطعنا الاحكام فيها قطعا وقال عز ذكره
فنصف ما فرضتم اي قدرتم بالتسمية ويقال فرض القاضي

النفقة للمراة اذا قطعها وقدرها وفي الشريعة هو ما ثبت
وجوبه اي لزومه بدليل لا شبهة فيه كما ذكر في الكتاب مثل
الايمان والصلوات الخمس والزكوة وهو احسن مما قيل هو
يعاقب المكلف على تركه ويثاب على تحصيله لانه ليس بجامع
لخروج الصلوة في اول الوقت والصوم في السفر عنه فانهما
يقعان فرضين ولا عقاب على تركهما ولا مانع لدخول الواجب
فيه وهو غير الفرض على ما سنبينه وحكمه اي الاثر الثابت
بالفرض اللزوم علما وتصديقا بالقلب اي يحصل العلم
القطعي بثبوته ويجب اعتقاد حقيته لثبوته بدليل مقطوع
به وهذا الاعتقاد هو الاسلام حتى لو تبدل به بضده يكون كفرا
لانه انكار الدليل القطعي وعملا بالبدن ايضا اي يجب اقامته
بالبدن ايضا حتى لو ترك العمل به غير مستخف به يكون فاسقا
اذا كان بغير عذر بان تركه بحالة الاختيار دون حالة الاكراه
ولكنه لا يكون كافرا لانه ترك ما هو من الشرائع لا ما هو من اصل
الدين لبقاء الاعتقاد على حاله حتى يكفر جاحده باسكان الكاف
اي ينسب الى الكفر من الكفرة اذا دعاه كافرا ومنه لا تكفر اهل
قبلتك واما لا تكفروا اهل قبلتكم فغير ثابت رواية وان كان
جائزا لغة قال الكميت يخاطب اهل البيت وكان شيعيا وطائفة
قد اكفروني بحبكم وطائفة قالوا مسيء ومذنب كذا في المغرب
قوله والواجب ما ثبت وجوبه بدليل فيه شبهة وحكمه
اللزوم عملا بالبدن لا علما على اليقين حتى لا يكفر جاحده والواجب
كذا هو ماخوذ من الواجبة وهي السقوط سمي به لانه ساقط في
اثبات العلم اليقيني ملحق بالمعدوم وان كان في ايجاب العمل ثابتا
موجودا او لانه ساقط على المكلف بدون ان يحتمله باختياره
لعدم العلم بوجوبه عليه قطعا بخلاف الفرض فانه لما ثبت

قطعا

قطعا يحتمل عن اختيار وشرح صدر او هو ماخوذ من الوجيب
وهو الاضطراب سمي به لتردد واضطراب في ثبوته ويحتمل ان
يكون ماخوذا من الوجوب وهو اللزوم لان العمل به لازم وان
لم يثبت العلم به وهو في الشريعة اسم لما ثبت لزومه علينا بدليل
فيه شبهة مثل تعيين الفاتحة وتعديل اركان الصلوة وصدقة
الفطر والاضحية ونحوها وحكم الواجب لزومه عملا بالبدن
فيجب اقامته كما يجب اقامة الفرض لكن لا يجب اعتقاد لزومه
قطعا لان دليله لا يوجب اليقين ولزوم الاعتقاد مبني على
الدليل اليقيني حتى لا يكفر جاحده لانه لم ينكر الثابت قطعا
قوله ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الاحاد فاما متاولا فلا
ويفسق تاركه اذا استخف باخبار الآحاد واذا ترك العمل
بالواجب فهو على ثلثة اوجه اما ان تركه مستخفا باخبار
الاحاد بان لا يرى العمل بها واجبا او تركه متاولا لها او تركه
غير مستخف ولا متاول ففي القسم الاول يجب تضليله وان لم
يكفر لانه رد لخبر الواحد وذلك بدعة وفي القسم الثاني لا يجب
التضليل ولا التفسيق لان التاويل سيرة السلف والخلف
في النصوص عند التعارض وفي القسم الاخير يفسق ولا يضلل
لان العمل به لما وجب كان الاداء طاعة والترك من غير تاويل
معصية وفسقا هذا هو المذكور في عامة الكتب وعليه يدل
كلام شمس الائمة وهو الصحيح وما ذكر ههنا يشير الى ان
تركه لا يوجب التضليل اصلا ويوجب التفسيق بشرط ان
يكون مستخفا ولا يوجبه اذا كان متاولا ليس فيه دلالة
على التفسيق في القسم الثالث بل هو ساكت عنه وعبارة
التقويم تدل على ان التضليل فيه اصلا ولا تفسيق الا في
القسم الاول فانه ذكر فيه الواجب كالمكتوبة في لزوم العمل

والمنافاة في حق الاعتقاد حتى لا يجب تكفير جاحده ولا تضليله
وحكمه ان لا يكفر المخالف بتكذيبه ولا يفسق بتركه عملا الا ان
يكون مستخفا باخبار الاحاد فنفسقه ولكن الصحيح ما ذكرناه
اولا لان وجوب العمل بخبر الواحد ثبت بدلائل قطعية فتاركه
على وجه الاستخفاف يكون ضالا مبتدعا وبدون الاستخفاف
والتاويل يكون فاسقا وقوله اما متاولا فلا اي اما تاركه متاولا
فلا يفسق ثم الشافعي رح انكر التفرقة بين الفرض والواجب وقال
هما مترادفان وينطلقان على معنى واحد وهو الذي يلزم
تاركه ويلام شرعا بموجبه سواء ثبت بدليل قطعي او ظني قال
واختلاف طريق الثبوت لا يوجب اختلافه في نفسه فان
اختلاف طريق النوافل لا يوجب اختلاف حقائقها وكذلك
اختلاف طرق الحرام بالقطع والظن لا يوجب اختلافه في
نفسه من حيث هو حرام قال وتخصيص اسم الفرض بالمقطوع
والواجب بالمظنون تحكم لان الفرض لغة هو التقدير سواء كان
مقطوعا به او مظنونا وكذا الواجب هو اللازم او الساقط سواء
كان مقطوعا به او مظنونا فكان تخصيص كل واحد بقسم تحكما
ونحن نقول انه ان انكر كونهما متباينين لغة فلا معنى له لما
بينا من معنى كل واحد منهما ومباينة احد المعنيين الاخر
وان انكر التفرقة بينهما حكما بان قال لا تفاوت بينهما في
لزوم العمل بطل انكاره ايضا لان التفرقة بين ما ثبت بدليل
مقطوع به وبين ما ثبت بدليل مظنون به ظاهر لان ثبوت
المدلول على حسب الدليل فمتى كان التفاوت ثابتا بين
الدليلين لا بد من ثبوته بين المدلولين قوله تخصيص
كل لفظ بقسم تحكم فاسد لانا نخص الفرض بقسم باعتبار
معنى القطع ونخص الواجب بقسم باعتبار معنى السقوط على

الوجه الذي بينا ولا يوجد معنى القطع في الواجب ولا معنى السقوط
على الوجه الذي بينا في الفرض فانا يلزم التحكم وسائر الاسماء
الشرعية والعرفية بهذه المثابة فالحاصل ان عند الشافعي رح
وجوب العمل في الواجب مثل وجوب العمل في الفرض والتفاوت
بينهما في ثبوت العلم وعدمه وعندنا التفاوت بينهما ثابت في
وجوب العمل ايضا حتى كان وجوب العمل في الفرض اقوى من
وجوبه في الواجب وبيانه ان النص المقطوع به وهو قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القران اوجب قراءة القران في الصلوة
اذ المراد منه القراءة في الصلوة بالاجماع وهذا النص باطلاقه
وعمومه يتناول الفاتحة وغيرها فيقتضي ان يخرج المكلف عن
العهدة بقراءة غير الفاتحة كما يخرج بقراءتها وخبر الواحد وهو
قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب اوجب
الفاتحة عينا فوجب العمل بخبر الواحد على وجه لا يلزم منه تغيير
موجب الكتاب وذلك بان يجعل قراءة الفاتحة واجبة يجب العمل
بها من غير ان يكون فرضا لتقرر الكتاب على حاله ويحصل
العمل بالدليلين على مرتبتهما قوله والسنة الطريقة المسلوكة
في الدين وحكمها ان يطالب المرء باقامتها من غير افتراض
ولا وجوب لانها طريقة امرنا باحيائها فنستحق اللائمة
بتركها والسنن نوعان والسنة كذا السنة لغة الطريقة مرضية
كانت او غير مرضية وسنن الطريق معظمه ووسطه والسن
الصب برفق من باب طلب فان اخذت السنة منه فباعتبار
ان الماء ينصب فيجري فيه جريان الماء ومنه قوله وسنت
باعناق المطي الاباطح وهو في الشريعة اسم للطريقة الحسنة
المسلوكة في الدين من غير افتراض ولا وجوب كما اشار اليه الشيخ
في بيان الحكم سواء سلكها الرسول عليه الصلوة والسلام

١ فانا

او غيره ممن هو علم في الدين وحكمها كذا قال شمس الائمة
حكم السنة هو الاتباع فقد ثبت بالدليل ان رسول الله عليه
الصلوة والسلام متبع فيما سلك من طريق الدين وكذا الصحابة
بعده وهذا الاتباع الثابت بمطلق السنة خال عن صفة
الفرضية والوجوب الا ان يكون من اعلام الدين نحو صلوة
العيد والاذان والاقامة والصلوة بالجماعة فان ذلك بمعنى
الواجب في حكم العمل لانها طريقة امرنا باحيائها بقوله تعالى
لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة وبقوله عز اسمه
وما اتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وبقوله
عليه الصلوة والسلام عليكم بسنتي الحديث وبقوله عليه
الصلوة والسلام من ترك سنتي لم تنله شفاعتي والاحياء
في الفعل فبترك الفعل يستوجب اللائمة اي الملامة في الدنيا
وحرمان الشفاعة في العقبى وذكر ابو اليسر رح واما حكم
السنة فهو ان كل فعل واظب عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم
مثل التشهد في الصلوات والسنن الرواتب يندب الى تحصيله
ويلام على تركه مع لحوق اثم يسير وكل فعل لم يواظب عليه
رسول الله صلى الله عليه وسلم بل تركه في بعض الاحوال حالة
كالطهارة لكل صلوة وتكرار الغسل في اعضاء الوضوء و
الترتيب في الوضوء فانه يندب الى تحصيله ولكن لا يلام على
تركه ولا يلحقه بتركه وزر واما التراويح في رمضان فانها
سنة الصحابة رض وهي مما يندب الى تحصيله ويلام على تركه
ولكنها دون ما واظب عليه رسول الله عليه الصلوة والسلام
فان سنة النبي اقوى من سنة الصحابة قال وهذا عندنا و
اصحاب الشافعي رح يقولون السنة نفل واظب عليه النبي
عليه الصلوة والسلام فاما النفل الذي واظب عليه الصحابة

فليس بسنة

فليس بسنة وهو على اصلهم مستقيم فانهم لا يرون
اقوال الصحابة حجة فلا يرون افعالهم ايضا سنة وعندنا
اقوالهم حجة فيكون افعالهم سنة وذكر غيره انه لا خلاف
في ان السنة هي الطريقة المسلوكة في الدين سواء كانت للنبي
عليه الصلوة والسلام او بغيره من اعلام الدين ولكن الاختلاف
في ان اطلاق لفظ السنة يقع على سنة الرسول او يحتمل سنته
وسنة غيره على ما عرف قوله سنة الهدى وتاركها يستوجب
اساءة وكراهية سنة الهدى يعني سنة اخذها من تكميل
الهدى اي الدين وهي التي تعلق بتركها كراهة او اساءة والاساءة
دون الكراهة مثل الاذان والاقامة والجماعة وصلوة العيد
والسنن الرواتب ولهذا قال محمد رح في بعضها انه يصير مسيا
بالترك وفي بعضها انه يأثم وفي بعضها يجب القضاء وهي سنة الفجر
ولكن لا يعاقب بتركها لانها ليست بواجبة واذا اصر اهل مصر على
ترك الاذان والاقامة امروا بهما فان ابوا قوتلوا على ذلك بالسلاح
عند محمد رح كما يقاتلون عند الاصرار على ترك الفرائض والواجبات
وقال ابو يوسف رح المقاتلة بالسلاح عند ترك الفرائض والواجبات
فاما السنن فانما يؤدبون على تركها ولا يقاتلون ليظهر الفرق
بين الواجب وغيره ومحمد رح يقول ما كان من اعلام الدين فالاصرار
على تركه استخفاف بالدين فيقاتلون على ذلك كذا في المبسوط و
قوله وتاركها يستوجب اساءة وكراهية اي يستحق جزاء الاساءة
وجزاء ارتكاب المكروه وهو اللوم والعتاب او سمى جزاء الاساءة
وارتكاب المكروه اساءة وكراهية كما قال الله تعالى وجزاء سيئة
سيئة مثلها قوله والزوائد وتاركها لا يستوجب اساءة
كسير النبي صلى الله عليه وسلم في قيامه وقعوده ولباسه و
على هذا يخرج الالفاظ المذكورة في باب الاذان من قوله يكره

او قد اساء او لا باس به وحيث قيل يعيد فتلك من حكم الوجوب
والزوائد اى السنن الثانى السنن الزوائد وهى التى اخذها
حسن ولا يتعلق بتركها كراهة ولا اساءة نحو تطويل القراءة فى
الصلوة وتطويل الركوع والسجود وسائر افعاله التى كان ياتى
بها فى الصلوة فى حالة القيام والركوع والسجود وافعاله خارج
الصلوة من المشى واللبس والاكل فان العبد لا يطالب باقامتها
ولا ياثم بتركها ولا يصير مسيئا والافضل ان ياتى بها وعلى هذا اى
ان السنن نوعان وان ترك ما هو من سنن الهدى يوجب
الكراهة او الاساءة وترك ما هو من السنن الزوائد لا يوجب
شيا منهما اختلفت اجوبة مسائل باب الاذان من المبسوط
فقيل مرة يكره ومرة اساء ومرة لا باس وذلك مثل قول محمد رح
يكره الاذان قاعدا لما روى فى حديث الرؤيا ان الملك قام على اجزم
حائط اى اصله ويكره تكرار الاذان فى مسجد محلة ويكره ترك
استقبال القبلة لمخالفة السنة وان صلى اهل المصر بجماعة بغير
اذن ولا اقامة فقد اساء والترك السنة المشهورة وان صلين
باذان واقامة جازت صلاتهن مع الاساءة فالاساءة لمخالفة
السنة والتعريض للفتنة ولا باس بان يوذن رجل ويقيم آخر
لان كل واحد منهما ذكر مقصود ولا باس بان ياتى لكل واحد منهما
رجل آخر ولا يوذن لصلوة قبل دخول وقتها ويعاد فى الوقت
لان المقصود وهو اعلام الناس بدخول الوقت لم يحصل ويعاد
اذان الجنب وكذا اذان المراة وكذا اذان القاعد فى بعض الروايات
لانه خلاف السنة المتواترة فما ذكرنا وامثاله يخرج على هذا الاصل
قوله والنفل اسم للزيادة فنوافل العبادات زوائد مشروعة
لنا لا علينا وحكمه انه يثاب المرء على فعله ولا يعاقب على تركه
والنفل كذا النفل فى اللغة اسم للزيادة ومثله سميت الغنيمة نفلا

تحقيق ما يعاد اذانه

لانها زيادة على ما شرع له الجهاد وهو اعلاء دين الله تعالى وكبت
اعدائه الله وتحصيل ثواب الآخرة وسمى ولد الولد نافلة لكونه
زائدا على مقصود النكاح فانه شرع لتحصيل الولد من صلبه وولد
الولد زيادة عليه فكذا النفل فى الشريعة اسم لما شرع زيادة على
الفرائض والواجبات والسنن شرع لنا لا علينا حتى لم يتعلق بتركه
ملامة وحكمه انه يثاب المرء على فعله لان فعله عبادة ولاداء العبادات
سبب لنيل الثواب ولا يعاقب على تركه لخلوه عن الفرضية والوجوب
ولا يلام ولا يعاقب ايضا لخلوه عن صفة السنية قوله ويضمن
بالشروع عندنا لان المؤدى صار لله تعالى مسلما اليه ويضمن بالشروع
اذا شرع فى نفل العبادة يواخذ بالمضى فيه ولو لم يمض يواخذ بالقضاء
عندنا وعند الشافعى رح لا يواخذ بواحد منهما لان النفل لما شرع غير
لازم حتى يثاب فعله ولا يعاقب على تركه وجب ان يبقى كذلك بعد الشروع
لان حقيقة الشئ لا يتغير بالشروع الا ترى انه بعد الشروع نفل كما كان
قبله ولهذا يتادى بنية النفل ولو اتمه كان مؤديا للنفل لا مسقطا
للواجب ولا يمنع صحة الخلوة عندكم ويباح الافطار بعذر الضيافة
ولو صار فرضا لما ثبتت هذه الاحكام واذا كان نفلا حقيقة وجب
ان يكون مخيرا فى الباقى كما كان مخيرا فى الباقى كما كان مخيرا فى الابتداء
تحقيقا للنفلية كمن اخرج عشرة دراهم للتصدق نفلا فتصدق
بدرهم وسلم كان بالخيار فى الباقى وكذا اذا تصدق ولم يسلم كان
بالخيار فى التسليم فكذا اذا صلى ركعة كان بالخيار فى الركعة الاخرى
واذا ثبت له الخيار فى الباقى وحل له ترك ما لم يات به لانه لم يلتزمه
يبطل المؤدى ضمنا وتبعا لترك ما ليس عليه فلا يكون ابطالا حكما
كمسافر صلى الظهر لا يحل له ابطالها لكن يحل له اقامة الجمعة ثم
يبطل الظهر حكما لما يحل له وجعل اليه ولكن احرق حصائد ارض
نفسه فاحترق ارض جاره او سقى ارض نفسه فنزت ارض

جاره لا يجعل ذلك اتلافا لانه ثبت تبعا لما هو حلال له ولما
كان بطلان المؤدى امرا حكميا لانصنعه لا يضمن بالقضاء كمن
شرع في صلوة او صوم على ظن انه عليه فتبين انه ليس عليه
يصير شارعا في النفل بالاتفاق ولو افسده لا يجب عليه القضاء
لما ذكرنا انه مخير في الاداء وان البطلان ضمني فكذا ههنا ولا معنى
لاعتبار الشروع بالنذر لان النذر التزام بالقول وله ولاية ذلك
فاذا اتى بكلمة الالتزام لزمه فاما الشروع فليس بالتزام بل هو
اداء بعض العبادة ولم يوجد فيما بقي التزام فلا يلزمه ونظيره
الكفالة مع القرض او الصدقة فان الكفيل لما التزم بالقول
يلزمه ما التزمه فاما المقرض والمتصدق فلم يلتزم بالقول
ولكنه شرع في الاعطاء فيقدر ما ادى يصح ولا يلتزمه ما لم يعط على
ان الشروع اداء بالفعل والنذر ايجاب في الذمة بالقول ثم في القدر
يلزمه بقدر ما سمى فكذا في الشروع يلزمه بقدر ما ادى وما لم يؤده
لا يلزم كما ان ما لم يسمه بالنذر لا يلزمه ونحن نقول ان المؤدى
صار لله تعالى مسلما اليه لانه لما شرع في الصوم او الصلوة وادى
جزءا منه فقد تقرب الى الله تعالى باداء ذلك الجزء وصار العمل لله
حقا له ولهذا لو مات كان مثابا على ذلك وحق الغير محترم لا يجوز
التعرض له بالافساد مضمون عليه اتلافه بالنص والاجماع فوجب
حفظه وصيانته احترازا عن ارتكاب المحرم ووجوب الضمان
ولا وجه الى حفظه الا بالزام الباقي فوجب عليه اتمام ضرورة صيانة
حق الغير فان قيل لا نسلم ان المؤدى صار عبادة لله لان ما
شرع فيه عبادة صوم او صلوة وهي مما لا يتجزى فلا يكون المؤدى
طاعة الا بانضمام الباقي اليه واذا لم يكن طاعة لم يحرم ابطاله و
لئن سلمنا كونه عبادة فلا نسلم ان اداء الباقي شرط لبقائه عبادة
لانه عرض يستحيل بقاؤه فكما وجد انقضى وعدم ولا تصور التغير

بعد العدم

بعد العدم والدليل عليه ان المؤدى باعتراض الموت لا يخرج
عن كونه عبادة حتى ينال به الثواب بلا خلاف بين الامة ولو
كان اداء الباقي شرطا لبقائه عبادة لبطل لفوات الشرط ولئن
سلمنا كون الباقي شرطا لبقائه عبادة فلا نسلم ان الامتناع
عن اداء الباقي ابطال له لان الابطال انما يحصل بمصادفة الفعل
المحل وذلك فيما مضى من الافعال محال ولكنه اذا امتنع فات
وصف العبادة عن المؤدى فلا يكون مضافا الى فعله كما
ذكرنا من النظائر قلنا نحن لا ندعي ان المؤدى صوم او صلوة
في الحال ولكنا نقول هو من افعال الصوم والصلوة على ان يصير
مع غيره صوما تاما شرعيا وكان له عرضية ان يصير صوما
او صلوة بضم الغير اليه فيكون المؤدى متقربا الى الله تعالى بهذا
الفعل فيكون عبادة من هذا الوجه ولكنه باعتبار انه جزء مما
لا يتجزى لا حكم له بدون الاجزاء الاخر ضرورة ثبوت الاتحاد
فكان كل جزء عبادة متعلقة بما قبله وبما بعده من الاجزاء
اذ لا بد له من التعلق لضرورة الاتحاد فجعل هو عبادة وجعل
كل جزء تقدم عليه شرطا لانعقاده عبادة وكل جزء يوجد بعده
شرطا لبقائه على وصف العبادة فانعقد الجزء الاول عبادة وجعل
شرطا لانعقاد الاجزاء التي بعده عبادة وانعقد الجزء الاخير عبادة
وجعل شرطا لبقاء الاجزاء التي تقدمته على وصف العبادة وكل جزء
من الاجزاء المتوسطة انعقد عبادة وكان شرطا لبقاء ما تقدمه
على وصف العبادة وشرطا لانعقاد ما يعقبه عبادة فقلنا هكذا
عملا بالدليل بقدر الامكان ولا معنى لقولهم انه لا يحتمل التغيير
بعد العدم لان ذلك خلاف النص والاجماع فانه تعالى قال اولئك
الذين حبطت اعمالهم وقال عز اسمه ولا تبطلوا اعمالكم وقال جل
ذكره ولا تبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى ولا يرد النهي الا عما

يتصور ولا خلاف بين الامة ايضا ان بالردة تبطل الاعمال
المتقدمة وان كان قد اعطى لها حكم التمام والفراغ ولما
كان الختم على الايمان شرطا لبقاء ما مضى فلم لا يجوز ان يكون
وجود الجزء المعقب شرطا لبقاء ما تقدم على وصف العبادة واما
في اعتراض الموت فجعل في التقدير كان العبادة لم تكن مشروعة
في حقه لاهذا القدر لانه تعالى جعل هكذا في فضل المهاجر وان
لم يحصل ما هو المقصود بالهجرة من تابد البعض بالبعض و
التقوى على الذب عن الحوزة وكذا فيما نحن فيه وذلك لان الموت
منه لا مبطل على ما عرف وقولهم الامتناع عن اداء الباقي ليس
بابطال فاسد لانه لما اتى بما ينافي قضاء العبادة فسدت الاجزاء
المتقدمة ولم يوجد سوى فعله ووجد الفساد لا محالة عند
هذا الفعل فجعل هو مفسدا لان الافساد فعل يحصل به الفساد
وهو ليس من ضرورته ان يصادف المحل الذي حصل فيه الفساد
كمن قطع حبلا مملوكا له علق به قنديل غيره فسقط القنديل
وانكسر جعل متلفا له حقيقة وشرعا وان لم يصادف فعله القنديل
وكذا شق زق نفسه وفيه مايع لغيره ومسئلة احراق الحصائد
وسقي الارض غير لازم فان ذلك غير مضاف الى فعله بل الى رخاوة الارض
وهبوب الريح واشباه ذلك الا ترى ان ذلك ينفصل عن فعله على
العادة الجارية بخلاف ما نحن فيه حتى لو كان ذلك على وجه يحصل
الفساد لا محالة بان كان الماء كثيرا بحيث يعلم ان ارضه لا تحتمله او
كان الاحراق في يوم ريح لا يضيف اليه فيضمن ما فسد من الارض
والزرع واما مصلي الظهر اذا راح الى الجمعة فمبطل لصفة الفرضية
ايضا غير انه ليس بمنهي عنه لانه نقص وابطل ليودي احسن مما
والهادم ليبني احسن مما كان لا يعد هادما عرفا وشرعا كهادم المسجد
ليبني احسن مما كان لا يعد ساعيا في خرابه وصار الحاصل ان الذي

يوجب

يوجب عليه حفظ المودى وطريق حفظه اداء الباقي فصار الشرع
موجبا اداء الباقي بهذه الواسطة وكل صوم او صلوة وجب اداؤه
وجب قضاؤه اذا افسد قوله وهو كالنذر صار لله تعالى تسمية
لا فعلا ثم وجب لصيانة ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة
ابتداء الفعل بقائه اولى وهو كالنذر اي الشروع في العبادة في
كونه موجبا المضي في غيره مثل النذر او الجزء المودى بمنزلة المنذور
من حيث ان كل واحد منهما صار حقا لله تعالى اما المودى فلما
ذكرنا انه وقع لله تعالى مسلما اليه واما المنذور فلانه جعل لله
تعالى تسمية ولا شك ان ما وقع لله تعالى فعلا اقوى مما صار
تسمية لانه بمنزلة الوعد وان ايجاب ابتداء الفعل اقوى
من ايجاب بقائه لما عرف ان البقاء اسهل من الابتداء حتى
شرطت الشهادة في ابتداء النكاح دون بقائه وعدة الغير تمنع
ابتداء النكاح دون البقاء والشيوع يمنع صحة ابتداء الهبة
دون بقائها ثم وجب لصيانة ادنى الامرين وهو التسمية
ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل فلان يجب لصيانة
ما هو اقوى الامرين وهو ابتداء الفعل ما هو ادنى الامرين وهو
ابقاء الفعل واتمامه كان اولى وما ذكر الخصم ان النذر والشروع
بمنزلة الكفالة والاقراض ضعيف لان الكفالة وان كانت كالنذر
باعتبار انها التزام فالشروع ليس كالاقراض لان الاقراض
او التصدق تبرع بالعين والمقصود منه دفع حاجة المستقرض
او الفقير فلا يثبت ذلك قبل التسليم فكان كل واحد قبل
التسليم نظير النية في الصلوة والتطهر واستقبال القبلة فاما
المقصود في البدنيات فعمل يستوفى وقد حصل البعض منه
فكان كبعض المال المسلم الى الفقير او المستقرض واليه اشير بقوله
مسلما اليه ثم اذا تصدق ببعض المال لزمه ان لا يبطله بالرجوع

فكذا اذا اتى ببعض العمل وصار مسلما الى الله تعالى لزمه ان لا
يبطله بالامتناع عن اداء الباقي وانما افترقا من حيث ان القدر
الموجود من الصدقة يبقى صدقة بدون ما لم يوجد والقدر
الموجود من فعل الصلوة والصوم لا يبقى قربة بدون الباقي فيلزمه
المضي ههنا ولا يلزمه في الصدقة واما فصل المظنون فالقياس ما
قاله زفر رحمه الله لان المؤدى انعقد عبادة فيجب صيانتها بالمضي
فيه الا ان علماءنا استحسنوا وقالوا ان سبب الوجوب وهو
الشروع صادف الواجب فيلغو لان الوجوب لا يتكرر في شيء واحد
كما قال لله علي ظهر اليوم وذلك لان العبد انما يواخذ بما عنده
لا بما عند الله تعالى لان ذلك ليس في وسعه وعنده انه شرع في
الواجب فكان كما لو شرع في الظهر او صوم القضاء ثم افسده لا يجب
عليه بهذا الشروع ولا فساد شيء فكذا هذا ونحن لا نقول ان جميع
القرب يلزم حفظها ويضمن المرء بافسادها بل يجب عليه حفظها
لانها نفل التزمها وحصلها باختياره وهذه القربة حصلت له
بدون اختياره من جهة الشرع واذا لم يلتزمه باختياره لم يصر
ضامنا للعهدة فلا يجب عليه صيانته قوله واما الرخص
فانواع اربعة نوعان من الحقيقة احدهما احق من الآخر ونوعان
من المجاز احدهما اتم من الآخر اما احق نوعي الحقيقة فما استبيح
مع قيام المحرم وقيام حكمه جميعا واما الرخص فكذا ولما كانت
الرخص مبنية على اعذار العباد واعذارهم مختلفة اختلف
انواع الرخص فانقسمت على انواع اربعة وعرف ذلك بالاستقراء
وهو تقسيم لما يطلق عليه اسم الرخصة لا لحقيقة الرخصة احق
من الآخر يجوز ان يكون افعل تفضيل من حق الشيء اذا ثبت اي
احدهما في كونه حقيقة اقوى من الآخر ويجوز ان يكون من حق
لك ان تفعل كذا اي انت حقيق به يعني احدهما في اطلاق اسم الرخصة

عليه

عليه اولى من الآخر اتم من الآخر اي اكمل في كونه مجازا فما
يستباح اي يعامل به معاملة المباح لا انه يصير مباحا حقيقة
لان دليل الحرمة قائم والاباحة تضاد الحرمة فلا يمكن الجمع
بينهما الا انه لا يواخذ بتلك الحرمة بالنص وهو قوله تعالى
الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان وليس من ضرورة
سقوط المواخذة انتفاء الحرمة فان من ارتكب كبيرة وعفا
الله عنه ولم يواخذه بها لا يسمى مباحا في حقه لعدم المواخذة
ولهذا ذكر صدر الاسلام ابو اليسر ان الرخصة ترك المواخذة
بالفعل مع وجود سبب الحرم للفعل وحرمة الفعل وترك
المواخذة بترك الفعل مع قيام السبب الموجب للفعل وكون
الفعل واجبا ثم لما كانت الحرمة مع سببها قائمين في هذا القسم
ومع ذلك شرع للمكلف الاقدام على الفعل من غير مواخذة بناء على
عذره كان هذا القسم في اعلى درجات الرخص لان كمال الرخصة بكمال
العزيمة فلما كانت العزيمة كاملة كانت الرخصة في مقابلتها كذلك ايضا
قوله مثل اجراء المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه مثل اجراء
المكره بما فيه الجاء كلمة الشرك على لسانه اي مثل ترخص من اكره على
الكفر بما يخاف منه على نفسه او على عضو من اعضائه حتى فسد
لاختياره وانعدم رضاه باجراء كلمة الشرك على لسانه مع اطمينان
قلبه بالايمان فان العزيمة في الصبر والامتناع عنه لان حرمة الكفر
ثابتة مصممة لا تنكشف بحال بناء على ان حق الله تعالى في وجوب
الايمان به قائم لا يحتمل السقوط لان الموجب وهو وحدانية الله تعالى
وحقيقة صفاته وجميع ما وجب الايمان به لا يحتمل التغير لكن العبد
رخص له الاجراء على اللسان عند الاكراه التام لان حقه في نفسه
يفوت عند الامتناع صورة بتخريب البنية ومعنى بزهوق الروح
وحق الله تعالى لا يفوت معنى لان التصديق الذي هو الركن الاصلي

باق ولا يفوت صورة من كل وجه لانه لما اقر مرة وصدق
بقلبه حتى صح ايمانه لا يلزم عليه الاقرار ثانيا اذ التكرار في الاقرار
ليس بركن في الايمان فلم يفت حقه من هذا الوجه لكن يلزم من
اجراء كلمة الكفر بطلان ذلك الاقرار في حال البقاء فبطل حقه في الصورة
من هذا الوجه فكان له تقديم حق نفسه باجراء كلمة الكفر على
اللسان ترخصا ولو بذل نفسه لاقامة حقه واعزاز دينه
لصيانة حرمته عن الهتك كان مجاهدا شهيدا والاصل فيه
ما روي ان مسيلمة الكذاب اخذ رجلين من اصحاب رسول الله
صلى الله عليه وسلم فقال لاحدهما ما تقول في محمد فقال رسول الله
فقال ما تقول في قال انت ايضا في الله وقال للآخر ما تقول في
محمد قال رسول الله قال ما تقول في قال انا اصم فاعاد عليه ثلاثا فاعاد
جوابه فقتله فبلغ ذلك رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال
اما الاول فقد اخذ برخصة الله واما الثاني فقد صدع بالحق فهنيا
له فثبت انه ان امتنع منه حتى قتل كان اخذا بالعزيمة قوله
وافطاره في رمضان اذا اكره الصائم على الافطار او اضطر اليه بمخمصة
يرخص له ذلك لان حقه في نفسه يفوت اصلا وحق الله تعالى
يفوت الى بدل وهو القضاء فله ان يقدم حق نفسه وان
صبر ولم يفطر حتى قتل وهو صحيح مقيم كان ماجورا لان حق
الله تعالى في الوجوب لم يسقط فكان له بذل نفسه لاقامة حق الله
وفيه اظهار الصلابة في الدين واعزازه الا انه اذا كان مسافرا
او مريضا فلم يفطر حتى قتل كان اثما لان الله تعالى اباح له الفطر
بقوله فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند
خوف الهلاك رمضان في حقه كشعبان في حق غيره فيكون اثما
بالامتناع حتى يموت بمنزلة المضطر في فصل الميتة وكذا حكم
الجناية على الاحرام ايضا لان حق صاحب الشرع لا يسقط بالاكراه

قوله واتلافه

قوله واتلافه مال الغير وجنايته على الاحرام وتناول المضطر
مال الغير واتلافه مال الغير اذا اكره على اتلاف مال الغير رخص له
ذلك لرجحان حقه في النفس فان حقه يفوت في النفس صورة ومعنى
وحق غيره لا يفوت معنى لايخياره بالضمان فاذا صبر حتى قتل كان
شهيدا لان السبب الموجب للحرمة وهو الملك وحكمه وهو حرمة
التعرض قائمان فان حرمة اتلاف ماله لمكان عصمة الملك واحترامه
وذلك لا يختل بالاكراه فكان في الصبر آخذا بالعزيمة مقيما فرض الجهاد
لانه اتلف نفسه صيانة لحق الغير صورة فيكون مثابا كذا ذكر فخر
الاسلام رح في بعض كتبه وذكر محمد رح في هذه المسئلة فان ابى ان
يفعل حتى قتل كان ماجورا ان شاء الله تعالى قيده بالاستثناء ولم يذكر
الاستثناء فيما سواه لانه لم يجد فيه نصا بعينه وانما قاله بالقياس
على الاكراه على الافطار وافساد الصلوة ونحوهما وليس هذا في معنى تلك
المسائل من كل وجه لان الامتناع من الاتلاف ههنا لا يرجع الى اعزاز
الدين فلهذا قيد به وعلى هذا تناول المضطر مال الغير حتى لو صبر ومات
جوعا لم يكن اثما بل يكون مثابا اخذا بالعزيمة الا انه لو ترخص واكل يجب عليه
الضمان لصاحبه بخلاف ما اذا اكره على الاتلاف كما عرف في العوارض
قوله وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف وحكمه ان الاخذ
بالعزيمة اولى وترك الخائف على نفسه الامر بالمعروف مثل الامر
بالصلوة ونحوها او النهي عن المنكر اذا خاف التلف عن نفسه
رخص له ان يترك لانه لو اقدم يفوت حقه صورة ومعنى ولو ترك
يفوت حق الله تعالى صورة لا معنى لان اعتقاد حرمة الترك باق ويدل
عليه قوله تعالى ومن يفعل ذلك فليس من الله في شيء الا ان
تتقوا منهم تقية وان فعل حتى قتل كان ماجورا لان الامر بالمعروف
فرض مطلق والصبر عليه عزيمة قال الله تعالى اخبارا وامر بالمعروف
وانه عن المنكر واصبر على ما اصابك ان ذلك من عزم الامور واذا

تمسك بالعزيمة كان باذلا نفسه في اقامة حق الشرع لان القوم
لما كانوا مسلمين معتقدين بوجوب ما يامرهم به وحرمة ما ينهاهم
عنه لابد من ان ينكي فعله في قلوبهم وان كانوا لا يظهرون ذلك
فيكون ماجورا بخلاف الغازي اذا حمل على المشركين من غير ان يطمع
في نكاية فيهم حيث لا يحل له ذلك ولو قتل يأثم لانه يتلف نفسه من
غير منفعة للمسلمين ولا نكاية في المشركين لان قتله لا ينكي في باطنهم
ولا في ظاهرهم فيكون ملقيا نفسه في التهلكة من غير ان يكون عاملا
لربه في اعزاز الدين فيأثم قوله واما النوع الثاني فما يستباح
مع قيام السبب وتراخي حكمه كفطر المريض والمسافر يستباح مع
قيام السبب وتراخي حكمه ولهذا صح الاداء منهما ولو ماتا قبل
ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية واما النوع
الثاني وهو الذي دون القسم الاول في كونه رخصة فما يستباح
اي يعامل به معاملة المباح لعذر اعترض مع قيام السبب اي
السبب المحرم موجب الحكمه وتراخي حكمه الى زمان زوال العذر
فمن حيث ان السبب الموجب قائم كانت الرخصة حقيقة ومن
حيث ان الحكم متراخ غير ثابت في الحال كان هذا القسم دون الاول
فان كمال الرخصة بكمال العزيمة فاذا كان الحكم ثابتا مع السبب
فهو اقوى مما تراخى حكمه عنه كالبيع بشرط الخيار مع البيع البات
والبيع بثمن مؤجل مع البيع بثمن حال فان الحكم وهو الملك في البيع
والمطالبة بالثمن ثابت في البات متراخ عن السبب المقرون بشرط
الخيار والاجل كذا ذكر شمس الائمة رح كفطر المريض والمسافر اي كافطارهما
فانه يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو
شهود الشهر وتوجه الخطاب العام نحوهما وهو قوله تعالى فمن شهد
منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة
الافطار تراخى في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر فكانت العزيمة

نعم على من يأثم بأخذه بالعزيمة

ادنى

ادنى حالا منها في المكره في الصوم لان الحكم هناك وهو حرمة الافطار
لم يتأخر عن السبب فلا جرم كانت الرخصة المبنية على هذه العزيمة
ادنى حالا من الرخصة المبنية على العزيمة الاولى لان كمالها وانتقاصها
بكمال العزيمة وانتقاصها فمن هذا الوجه اخذت شبها بالمجاز لان
الحكم وهو الوجوب وحرمة الافطار لما تراخى لم يكن ثابتا في الحال
فلم يعارض الرخصة وهي اباحة الافطار وترك الصوم حرمة فكان
شبيها بالافطار في غير رمضان فلم يكن رخصة حقيقة محضة
لان المجاز فيها مدخلا من هذا الوجه ولم يكن له مدخل في القسم
الاول بوجه ولهذا اي ولان السبب قائم موجب الحكم في حقهما
كما هو موجب في حق غيرهما صح الاداء منهما في الحال ولان الحكم لما تراخى
في حقهما الى ادراك عدة من ايام اخر لم يلزمهما الامر بالفدية لو ماتا
قبل ادراكهما كما لو ماتا قبل رمضان ولو كان الوجوب ثابتا
للزمهما الامر بالفدية لان ترك الواجب بعذر يرفع الاثم ولكن
لا يسقط الخلف كالمكره على الفطر في رمضان اذا افطر ومات
قبل ادراك زمان القضاء يلزمه الامر بالفدية وكذا الحائض فرقنا
ان الحكم ليس بثابت في الحال قوله وحكمه ان الصوم افضل عندنا
لكمال سببه وتردد في الرخصة فالعزيمة تؤدي معنى الرخصة
من حيث تضمنها يسر موافقة المسلمين وحكمه اي حكم هذا
النوع ان العمل بالعزيمة اولى حتى كان الصوم في السفر افضل من
الافطار عندنا وقال الشافعي رح في احد قوليه ان العمل بالرخصة
اولى حتى كان الافطار في السفر افضل وهو قول الشعبي وسعيد بن
المسيب والاوزاعي واحمد اعتبار الظاهر بتراخي حكم العزيمة فان وجوب
اداء الصوم لما تأخر الى ادراك عدة من ايام اخر اقتضى ان لا يجوز
الاداء قبله كما ذهب اليه اصحاب الظواهر الا انه ترك في حق عدم
الجواز للاحاديث الواردة فيه فبقي معتبرا في افضلية الفطر وعن

نقول ان السبب الموجب وهو شهود الشهر بكماله لما كان قائما
وتاخر الحكم بالاجل غير مانع من التعجيل كالدين المؤجل كان المودى
للصوم عاملا لله في اداء الفرض والمترخص بالفطر عاملا لنفسه فيما
يرجع اليه الترفه فكان الاول اولى وتردد في الرخصة يعني لا يتعين
اليسر في الفطر بل في العزيمة نوع يسر ايضا فان الصوم مع المسلمين
في شهر رمضان ايسر من التفرد به بعد مضي الشهر فكانت العزيمة
تودى معنى الرخصة وهو اليسر من هذه الوجه فكملت العزيمة
لحصول معنى الرخصة فيها مع تحقق معنى العزيمة وهو اقامة حق الله
تعالى وحقيقة المعنى فيه ان العزيمة كانت ناقصة باعتبار تاخر
حكمها الى زمان الاقامة وهذا يقتضي ان يكون الرخصة اولى كما قال
الشافعي رح الا ان هذا التاخر ثبت لرفق المسافر وتيسر الامر عليه
وفي الصوم نوع يسر ايضا فانجبر ذلك النقصان بهذا اليسر فتمت
وكملت فكان الاخذ بها اولى كما في القسم الاول قوله الا ان يضعفه
الصوم على نفسه فليس له ان يبذل نفسه لاقامة الصوم الا ان
يضعفه الصوم استثناء من قوله الصوم افضل يعني ان ضعفه
الصوم فحينئذ كان الفطر اولى ولو صبر حتى مات كان اثما لان
الافطار لزمه في هذه الحالة فلو بذل نفسه لاقامة الصوم صار
قتيلا بالصوم وهو المباشر لفعل الصوم فيصير قاتلا لنفسه بما صار
به مجاهدا وهو الصوم من غير تحصيل المقصود وهو اقامة حق
الله تعالى لانه اخر عنه وذلك حرام كمن قتل نفسه بالسيف الذي
يجاهد به مع الكفار كان حراما وفيه تغيير المشروع ايضا لان المشروع
في حقه اما التاخير او جواز التعجيل على وجه تضمن يسرا فاما التعجيل
على وجه يودي الى الهلاك فليس بمشروع فكان فعله تغييرا للمشروع
فيكون حراما وهو معنى قوله لان الوجوب ساقط عنه بخلاف
النوع الاول لان الوجوب اي وجوب الاداء عنه ساقط اي متاخر

الى الادراك

الى ادراك عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما
حق الله تعالى بخلاف النوع الاول لان الحكم لما لم يتاخر عن
السبب ولم يسقط كان الصابر على الهلاك مقيما حق الله تعالى
مظهرا لطاعته فكان ماجورا لان ذلك عمل المجاهدين قوله
واما انتم نوعي المجاز فما وضع عنا من الاصر والاغلال فان ذلك
يسمى رخصة مجازا لان الاصل ساقط لم يبق مشروعا فلم يكن
رخصة الا مجازا من حيث هو نسخ محض تخفيفا واما انتم
نوعي المجاز الى آخره تسمية ما حط عنا من الاصر والاغلال التي
وجبت على من قبلنا رخصة مجاز لان ما لم يجب علينا ولا على
غيرنا لا يسمى رخصة اصلا وهي لما وجبت على غيرنا كان السقوط
في حقنا توسعة وتخفيفا اذا قابلنا انفسنا بهم فحسن اطلاق
اسم الرخصة عليه باعتبار الصورة تجوزا لا تحقيقا لان السبب
الموجب للحرمة مع الحكم معدوم اصلا بالرفع والنسخ والايجاب على
غيرنا لا يكون تضييقا في حقنا والرخصة فسحة في مقابلة التضييق
والاصر الاعمال الشاقة والاحكام المغلظة كقتل النفس في التوبة
وقطع الاعضاء الخاطية والاغلال المواثيق اللازمة لزوم الغل
كذا في عين المعاني وفي الكشاف الاصر الثقل الذي ياصر صاحبه
اي يحبسه من الحركة لثقله وهو مثل لثقل تكليفهم وصعوبته
نحو اشتراط قتل النفس في صحة التوبة وكذلك الاغلال مثل لما
كان في شرائعهم من الاشياء الشاقة نحو وجوب القصاص بالقصاص
عمدا كان او خطأ من غير شرع الدية وقطع الاعضاء الخاطية
وقرض موضع النجاسة من الجلد والثوب واحراق الغنائم
وتحريم العروق في اللحم وتحريم السبت وروي ان الاصر كان
في بني اسرائيل في عشرة اشياء كانت الطيبات حرم عليهم بالذنوب
وكان الواجب عليهم خمسين صلوة في اليوم والليلة وزكوتهم

من الاصر
هي ان ينبغي
اسره اخر

كانت ربع المال ولا يطهرهم من الجنابة والحدث غير الماء ولم
يكن صلاتهم جائزة في غير المسجد ويحرم عليهم الاكل بعد النوم
في الصوم وحرم الجماع عليهم بعد العتمة والنوم كالاكل وكانت
علامة قبول قربانهم احتراقه بنار تنزل من السماء وحسناتهم
كانت بواحدة ومن اذنب منهم ذنبا بالليل كان يصبح وهو مكتوب
عن باب داره فرفعت هذه الامور عن هذه الامة تكريما للنبي
صلى الله عليه وسلم ورحمة عليهم قوله واما النوع الرابع فما
سقط عن العباد مع كونه مشروعا في الجملة واما النوع الرابع
وهو القسم الاخير من انواع الرخص فما سقط عن العباد باخراج
السبب من ان يكون موجبا للحكم في محل الرخصة مع كون ذلك
الساقط مشروعا في الجملة فمن حيث انه سقط في محل الرخصة
اصلا كان نظير القسم الثالث فكان مجازا اذ ليس في مقابلته عزيمة
ومن حيث انه بقي السبب والحكم مشروعا في الجملة اخذ شبها بالحقيقة
فضعف وجه المجاز فكان دون القسم الثالث ولكن جهة المجاز غالبة
على شبه الحقيقة لان جهة المجاز بالنظر الى محل الرخصة وشبه الحقيقة
بالنظر الى غير محلها فكانت جهة المجاز اقوى ويسمى هذا النوع رخصة
اسقاط على معنى ان حكم العزيمة فيها ساقط اصلا قوله كالعينية
المشروطة في البيع سقط اشتراطها في نوع منه اصلا وهو السلم
حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد كالعينية المشروطة
في البيع روي ان النبي صلى الله عليه وسلم نهى عن بيع ما ليس
عند الانسان ورخص في السلم وكان من عادتهم الخمس يبيعون
الشيء الذي لا يملكونه ثم يشترونه بثمن رخيص ويسلمونه
الى المشتري فالنبي عليه الصلوة والسلام نهى عن ذلك ورخص
في السلم للحاجة فشرطت العينية في عامة البياعات ليثبت القدرة
على التسليم ثم سقط هذا الشرط في السلم بحيث لم يبق مشروعا

حتى كانت

حتى كانت العينية في المسلم فيه مفسدة للعقد لا مصححة
له وذلك لان سقوط هذا الشرط للتيسير على المحتاجين
ليتوصلوا الى مقاصدهم من الاثمان قبل ادراك غلاتهم
مع توصل صاحب الدراهم الى مقصوده من الربح فكانت
رخصة مجازا من حيث ان العينية سقطت اصلا فيه
للتخفيف ولم يبق مشروعة كالاصر والاغلال ولكن لها شبه
بالحقيقة من حيث ان العينية مشروعة في الجملة قوله وكذا
الخمر والميتة سقط حرمتهما في حق المكره والمضطر اصلا
للاستثناء حتى لا يسعهما الصبر عنهما وكذا الميتة والخمر سقط
حرمتهما اي كسقوط العينية في السلم سقط حرمة الخمر والميتة
في حق المكره والمضطر حيث لم يبق مشروعة اصلا عندنا وتبدلت
بالاباحة وروي عن ابي يوسف رح ان الحرمة لا ترتفع ولكن رخص
الفعل في حالة الاضطرار ابقاء للمهجة كما في الاكراه على الكفر واكل مال
الغير واليه ذهب الشافعي رح في احد قوليه وكثير من العلماء وفائدة
الاختلاف تظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون اثما عندهم و
يكون اثما عندنا وفيما اذا حلف لا ياكل حراما يحنث باكل هذه المحرمات
حالة المخمصة عندهم ولا يحنث عندنا تمسكوا في ذلك بقوله فمن
اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم اي فمن
دعته الضرورة الى تناول شيء من هذه المحرمات المذكورة في
مجاعة غير مائل الى ما يؤثمه وهو ان ياكل فوق سد الرمق فان
الله تعالى غفور يغفر له ما اكل مما حرم عليه حين اضطر اليه رحيم
باوليائه في شرع الرخصة لهم في ذلك كذا قال ابن عباس رض
فدل اطلاق المغفرة على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة رحمة
على عباده كما في الاكراه على الكفر وبان حرمة هذه الاشياء بناء على
صفات فيها من الخبث والضرر ولا يعدم تلك الصفات في حال

الضرورة فبقيت محرمة لما كانت ورخص الفعل للضرورة
ولنا قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه
فاستثنى حالة الضرورة والكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة
عما وراء المستثنى فيثبت التحريم في حالة الاختيار وقد كانت مباحة
قبل التحريم فبقيت في حالة الضرورة على ما كانت وهذا على مذهب
من جعل الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع واما على مذهب من
قال الحل والحرمة لا يعرفان الا شرعا فيقال الاستثناء من الحظر اباحة
فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حالة الاختيار مباحة في حالة
الاضطرار فيثبت الاباحة في حالة الاضطرار بالنص ايضا ولا يلزم
عليه استثناء اجراء كلمة الكفر في حالة الاكراه بقوله تع الا من اكره
وقلبه مطمئن بالايمان فانه لم يدل على اباحته لان لا نسلم انه استثناء
من الحظر ليدل على الاباحة بل هو استثناء من الغضب والعذاب
والتقدير ومن كفر بالله من بعد ايمانه فعليهم غضب من الله ولهم
عذاب عظيم الا من اكره فينتفي الغضب والعذاب بالاستثناء ولا
يدل انتفاؤهما على ثبوت الحل وحرمة الخمر والميتة ثبتت صيانة
للعقل عن الاختلاط والبدن عن التغذي بخبث الميتة واذا
خاف بالامتناع فوات نفسه لم يستقم صيانة البعض بفوات
الكل لان في فوات الكل فوات البعض ضرورة فسقط المعنى المحرم
فكان اطلاق الفعل في هذه الحالة اسقاطا لحرمة هذه الاشياء
فاذا صبر لم يصر مؤديا حق الله تعالى لانه قد سقط بل صار مضيعا
دمه من غير تحصيل ما هو المقصود بالحرمة فكان اثما ويؤيده
ما نقل عن مسروق وغيره من اضطر الى الميتة ولم ياكلها حتى مات
دخل النار الا ان حرمة هذه الاشياء مشروعة في الجملة فلم يكن هذه
الرخصة مثل سقوط الاصر والاغلال بل كانت دونه في المجانية كما
قلنا في العينية واما اطلاق اسم المغفرة مع الاباحة فباعتبار

ان الاضطرار

ان الاضطرار المرخص للتناول يكون بالاجتهاد وعسى ان يقع
التناول زائدا على قدر ما يحصل به سد الرمق وبقاء المهجة اذ
مثل من ابتلي بهذه المخمصة يعسر عليه رعاية هذه الاضطرار المرخص
والتناول بقدر الحاجة فالله تعالى ذكره المغفرة لهذا التفاوت قوله
وكذلك الرجل سقط غسله في مدة المسح اصلا لعدم سراية الحدث
اليه وكذلك الرجل سقط غسلها اي وكما سقطت العينية والحرمة
فيما تقدم سقط غسل الرجل الذي هو عزيمة في حال شرعية
رخصة المسح وهي حال التخفيف لان استتار القدم بالخف يمنع سراية
الحدث الى القدم ولا يجب غسل شيء من البدن بدون الحدث
اصلا في الطهارة الحكمية فثبت ان الغسل ساقط وان المسح شرع
لليسر ابتداء الا ان الواجب من غسل الرجل مما يتادى به الا ترى
انه يشترط ان يكون الرجل طاهرة في وقت اللبس وان يكون اول
الحدث بعد اللبس طاريا على طهارة كاملة ولو كان الغسل يتادى
بالمسح لما شرط ذلك لان المسح حينئذ يصلح رافعا للحدث الساري
الى القدم فعرفنا ان الشرع اخرج السبب الموجب للحدث من ان
يكون عاملا في الرجل ما دامت مستترة بالخف وقدم الخف على الرجل
في قبول حكم الحدث فجعله مانعا من سراية الحدث الى القدم لا ان يثبت
الحدث في الرجل ويجب الغسل ثم ينوب المسح عنه الا ان اصل السبب
بقي موجبا في الجملة كما في حال عدم التخفيف فكانت رخصة
المسح نظير رخصة السلم فكانت رخصة اسقاط قوله وكذلك
قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا حتى قلنا ان
ظهر للمسافر فجره سواء لا يحتمل الزيادة وانما جعلناها اسقاطا
محضا استدلالا بدليل الرخصة ومعناها اما الدليل فما روي
عن عمر رضي الله عنه انه قال انقصر الصلوة ونحن آمنون فقال
النبي صلى الله عليه وسلم هذه صدقة تصدق الله بها عليكم

فاقبلوا صدقته سماه صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك
اسقاط محض لا يحتمل الرد كالعفو عن القصاص واما المعنى
فهو ان الرخصة لطلب الرفق والرفق متعين في القصر فيسقط
الاكمال اصلا فلان الاختيار بين القصر والاكمال من غير ان يتضمن
رفقا لا يليق بالعبودية بخلاف الصوم لان النص جاء بالتاخير
دون الصدقة واليسر فيه متعارض فصار التخيير لطلب الرفق
ولا يلزم العبد الماذون في الجمعة لان الجمعة تفوت بالتاخير ولهذا لا يجوز
بناء احدهما على الاخر وعند المغايرة [illegible] في الاقل عددا
اما ظهر المسافر والمقيم واحد [illegible] الاقل والكثير لا
يتحقق شيء من معنى الرفق وكذلك اي ومثل ما تقدم من الامثلة
قصر الصلوة في حق المسافر رخصة اسقاط عندنا وقال الشافعي رح
هو رخصة ترفيه والعزيمة هي الاربع حتى لو فات الوقت يقضي اربعا
سواء قضاها في السفر او في الحضر في قول وفي قول له انه يقضي ركعتين
في السفر دون الحضر واحتج بقوله تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة شرع القصر بلفظ الجناح
وانه للاباحة دون الايجاب وبان الوقت سبب للاربع والسفر
سبب للقصر لا على رفع الاول وتغييره فانه لو اقتدى بمقيم صح و
يلزمه الاربع ولو ارتفع لما لزمه كصلوة الفجر اذا اقتدى بمن يصلي
الظهر فيعمل بايهما شاء الا ان القصر سبب عارض فما لم يعمل به
لا يرتفع حكم الاصل وهذا كالعبد اذا اذن له مولاه بالجمعة
يتخير بين ان يودي الجمعة ركعتين وبين ان يودي الظهر اربعا
فكذا المسافر يميل الى ايهما شاء وكذا المسافر في حق الصوم
بالخيار ان شاء اخر وان شاء عجل ولا يسقط به اصل الفرضية المتعلقة
بالوقت الا ان يترخص بالترك والتاخير وعندنا القصر رخصة
اسقاط حتى قلنا ان ظهره وفجره سواء لان السبب في حقه لا يبقى

موجبا الا

موجبا الاركعتين فكانت الاخريان نافلة وخلط النفل
بالفرض قصدا لا يجوز واداء النفل قبل اكمال الفرض مفسد للفرض
فاذا صلى اربعا وقعد على راس الركعتين كره له ذلك وان لم
يقعد فسدت صلوته كما في الفجر وانما جعلناها اي هذه الرخصة
اسقاطا للعزيمة استدلالا بدليل الرخصة اي بدليل يوجب
هذه الرخصة واستدلالا بمعنى هذه الرخصة اما الدليل فما روي
عن علي بن ربيعة الوالبي فقال سالت عمر رض ما بالنا نقصر الصلوة
ولا نخاف شيا وقد قال الله تعالى ان خفتم ان يفتنكم الذين كفروا
فقال اشكل علي ما اشكل عليك فسالت رسول الله صلى الله عليه وسلم
فقال ان هذه صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته
وفي بعض الروايات انها صدقة والضمير او اسم الاشارة راجع الى
الصلوة المقصورة او الى القصر والتانيث لتانيث الخبر كما في قوله
تعالى بل هي فتنة قال الشافعي رح تمسك بهذا الحديث وقال اخبر
النبي صلى الله عليه وسلم ان القصر صدقة والصدقة لا تتبت ولا
تتم الا بقبول المتصدق عليه ولهذا قال فاقبلوا صدقته فعقبل
قبوله بقي على ما كان فالشيخ رح ادرج في تقريره رد هذا الكلام وقال
سماه اي القصر صدقة والتصدق بما لا يحتمل التمليك اسقاط محض
لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد فيكون معنى قوله فاقبلوا
صدقته فاعملوا بها واعتقدوها كما يقال فلان قبل الشرايع اي
اعتقدها وعمل بها واراد بقوله بما لا يحتمل التمليك ما لا يحتمل
التمليك من كل وجه فاما ما يحتمل التمليك من وجه دون وجه
فالتصدق به وتمليكه لا يكون اسقاطا محضا حتى لو قال المديون
تصدقت بالدين عليك او ملكتكه فقبل او سكت يسقط الدين
ولو قال لا اقبل يرتد لان الدين يحتمل التمليك من المديون
ولا يحتمله من غيره لانه مال من وجه دون وجه فلا يكون التصدق

به اسقاط محض بل فيه معنى التمليك ولهذا لم يصح تعليقه
بالخطر كتمليك العين فيرتد بالرد وانما قلنا ان التصدق بما لا
يحتمل التمليك اسقاط محض لان التصدق احد اسباب التمليك
والتمليك المضاف الى محل يقبله مثل ان يقول لآخر وهبت لك
هذا العبد او ملكته او تصدقت به عليك اذا صدر من العباد قد
يقبل الرد حتى لو قال الآخر لا اقبل لا يثبت له ولاية التصرف فيه
واذا صدر من الله تعالى لا يرتد بالرد لانه مفترض الطاعة فلا يمكن
رد ما اثبته واوجبه سواء كان لنا او علينا مثل الارث فانه تمليك
من الله الى الوارث فاذا قال لا اقبل لا يعتبر قوله والتمليك المضاف
الى محل لا يقبله اذا صدر عن العباد لا يقبل الرد مثل ان يقول
لامرأته وهبت الطلاق او النكاح منك او تصدقت به عليك
او يقول ولي القصاص لمن عليه القصاص وهبت القصاص لك او
ملكته او تصدقت به عليك فتطلق المرأة ويسقط القصاص من غير
قبول ولا يرتد بالرد لان معناه الاسقاط والساقط لا يحتمل الرد
فالتصدق الصادر من الله تعالى فيما لا يحتمل التمليك وهو شطر
الصلوة اولى ان لا يحتمل الرد ولا يتوقف على قبول العبد لانه مفترض
الطاعة فثبت ان المراد من التصدق الاسقاط وقد سمى الله تعالى
الاسقاط تصدقا في قوله عز ذكره وان تصدقوا خير لكم والمراد به
قصر الاحوال لاقصر المدات على ما عرف واما المعنى الاستدلالي بمعنى
الرخصة فوجهان احدهما ان الرخصة الحقيقية اذا ثبتت في
شيء ثبت للعبد الخيار بين الاقدام على الرخصة وبين الاتيان بالعزيمة
لان الرخصة وان تضمنت يسرا فالعزيمة اما ان تضمنت فضل
ثواب كتضمن العزيمة في الاكراه على الكفر ثواب الشهادة او تضمنت
يسرا آخر ليس ذلك في الرخصة كتضمن الصوم في السفر يسر
موافقة المسلمين فاذا لم يكن فيها فضل ثواب والانواع يسر

سقطت

سقطت لحصول المقصود بالرخصة وتعين اليسر فيها وفيما
نحن فيه تعين اليسر في القصر وهو ظاهر ولا يتضمن الاكمال
فضل ثواب لان تمام الثواب في فعل العبد جميع ما عليه لا في
اعداد الركعات والمسافر قد اتى بجميع ما عليه كالمقيم وكان
كالجمعة او الفجر مع الظهر فانه لا فضل لظهر المقيم على فجره ولا لجمعة
الحر على ظهر العبد واذا كان كذلك وجب القول بسقوط الاكمال اصلا
والثاني ان التخيير لو ثبت لا يتضمن رفقا بالعبد والاختيار الخالي
عن الرفق ليس الا لله تعالى فانه تعالى يفعل ما يشاء ويختار من
غير نفع يعود اليه او مضرة يندفع عنه فاثبات مثل هذا التخيير
لا يليق بالعبد لانه ينزع الى الشركة فيما هو من خصائص الربوبية نسخة
فيكون فاسدا بخلاف الصوم لان دليل الرخصة فيه لا يدل على
الاسقاط لان النص جاء فيه بالتاخير بقوله تعالى فعدة من ايام اخر
دون الصدقة بالصوم فبقيت العزيمة مشروعة لان المؤجل مما
يقبل التعجيل كالدين المؤجل واداء الزكوة قبل الحول وكذا معنى الرخصة
لا يدل على سقوط العزيمة ايضا لان اليسر فيه اي في الصوم متعارض
فان اليسر الحاصل في جانب العزيمة بسبب موافقة المسلمين يعارض
اليسر الحاصل في جانب الرخصة فيجوز ان يثبت التخيير فيه بين
العزيمة والرخصة ليختار العبد ما هو ارفق عنده ثم شرع في جواب
ما يرد نقضا على هذا الاصل فقال ولا يلزم ما اذا اذن العبد في الجمعة
حيث يخير بين ان يصلي اربعا وهو الظهر وبين ان يصلي ركعتين و
هما الجمعة وهذا تخيير بين القليل والكثير ومن غير رفق لانا لا نسلم
انه مخير بينهما بل الواجب عليه حضور الجمعة عينا عند الاذن كما في
الحرة لو تخلف عنها يكره له ذلك كما في الحر كذا في المغني ولئن سلمنا
ان التخيير ثابت فهو غير لازم ايضا لان الجمعة والظهر مختلفان حتى
لا يجوز اداء احدهما بنية الاخرى ولا يصح اقتداء مصلي الظهر بمصلي

الجمعة ولا عكسه ويشترط للجمعة ما لا يشترط للظهر فيصح التخيير
طلبا للرفق بخلاف ظهر المسافر والمقيم لانهما واحد وهذا
صح بناء احدهما على الاخرى فتعين الرفق في الاقل فلا يفيد
التخيير بين القليل والكثير لعدم تضمنه رفقا قوله وعلى هذا
يخرج من نذر بصوم سنة ان فعل كذا ففعل وهو معسر تخير
بين صوم ثلثة ايام وبين صوم سنة في قول محمد رح وهو
رواية عن ابي حنيفة رح انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام لانهما
مختلفان حكما احدهما قربة مقصودة والثاني كفارة وفي مسلتنا
سواء فصار كالمدبر اذا جنى لزم مولاه الاقل من الارش ومن القيمة
بخلاف العبد لما قلنا والله تعالى اعلم باب بيان
اقسام السنة اعلم بان سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم
جامعة للامر والنهي والخاص والعام وسائر الاقسام التي سبق
ذكرها وهذا الباب لبيان ما يختص به السنن فنقول وعلى هذا

باب

اي على الجواب الذي ذكرنا في العبد يخرج ما اذا نذر بصوم سنة
ان فعل كذا بان قال دخلت الدار فعلي صوم سنة فدخلها فهو معسر
فانه يخير بين الوفاء بالنذر وهو صوم سنة وبين الكفارة
اليمين وهو صوم ثلثة ايام عند محمد رح وروي عن ابي حنيفة رح
انه رجع اليه قبل موته بثلثة ايام وهذا تخيير بين القليل والكثير
في جنس واحد لانهما اي صوم السنة وهو ثلثة ايام مختلفان بمعنى
وان اتفقا صورة لان صوم السنة قربة مقصودة خالية عن معنى
الزجر والعقوبة وصوم الثلثة كفارة لما لحقه من خلف الوعد المؤكد
باليمين وفيها معنى العقوبة والزجر فيصح التخيير طلبا للارفق
عنده وهذا اذا كان التعليق بشرط لا يريد وقوعه كما ذكرنا
فان المقصود منه المنع في الدخول فان كان التعليق بشرط يريد
وقوعه مثل ان يقول ان شفى الله مريضي او ان قدم غائبي فعلي كذا

فلا يتخير

فلا تخيير بل الواجب هو الوفاء بالنذر لا غير هو الصحيح وفي
مسلتنا اي في مسلة ظهر المقيم والمسافر هما سواء اي
القصر والاكمال سواء بدليل اتفاق الاسم والشرط فلا يفيد
التخيير شيا فصار اي ما ذكرنا من تعين القصر في حق المسافر
وتخير العبد الماذون في الجمعة نظير تعيين لزوم الاقل من الارش
والقيمة على المولى في جناية المدبر وتخيره بين الدفع والفداء في
جناية العبد فان المدبر اذا جنى لزم المولى الاقل من الارش
ومن قيمة المدبر من غير خيار له في ذلك لاتحاد الجنس اذ المالية
هي المقصودة لا غير وتعين الرفق في الاقل كالقصر في حق المسافر
بخلاف العبد اذا جنى حيث خير المولى بين الدفع والفداء وان كانت
قيمة العبد اقل او اكثر من الارش لان الدفع والفداء مختلفان صورة
ومعنى فان احدهما مال والآخر رقبة فاستقام التخيير طلبا للرفق
كتخيير العبد الماذون في الجمعة بينها وبين الظهر ولا يلزم على ما
ذكرنا تخيير موسى صلوات الله عليه في الرعي بين ثماني سنين
وعشر سنين على ما اخبر الله تعالى عنه بقوله قال ذلك بيني وبينك
ايما الاجلين قضيت فلا عدوان علي فانه تخيير بين الاقل و
الاكثر في جنس واحد لانا لا نسلم ان الزيادة على الثمانية كانت
واجبة بل المهر هو الرعي ثماني سنين لا غير والفضل كان برا
منه بدليل قوله فان اتممت عشرا فمن عندك وهكذا نقول
الفرض في مسلتنا ركعتان والزيادة عليهما نفل مشروع لعبد
متبرع من عنده الا ان الاشتغال باداء النفل قبل اكمال الاركان
مفسد للفرض وبعد اكمالها قبل انتهاء التحريمة مكروه ولا يلزم
ايضا ما ذكر في باب النوافل ويصلي اربعا قبل العصر وانشا ركعتين
واربعا بعد العشاء وانشا ركعتين وما ذكر في باب الاذان
ولو فاتته صلوات اذن للاولى واقام وكان مخيرا في الباقية

انشاء اذن واقام وانشاء اقتصر على الاقامة فان هذا كله
تخيير بين القليل والكثير في جنس واحد لان الانسلم ان الرفق
تعين في القليل بل في الكثير زيادة الثواب وان كان في القليل
يسر فكان التخيير مفيدا وعلى هذا الحرف يخرج جميع ما يرد نقضا
عليه والله اعلم بالصواب واذا فرغنا بحمد الله جل جلاله عن بيان
القسم الاول والبحث عن حقائقه والفحص عن غوامضه والكشف
عن دقائقه فلنشرع في تفسير القسم الثاني وتقريره باذلين
الجهد في تنقيره وتقريره مستعينين بالله عز وجل في استنباط
لطائفه وتحقيق معانيه مستمدين التوفيق منه في استخراج
غرائبه وتمهيد مبانيه شاكرين له على نعمائه ومصلين على خير
رسله وانبيائه والحمد لله اولا وآخرا باب بيان
اقسام السنة اعلم ان السنة رسول الله جامعة للامر والنهي
والخاص والعام الى الخبر انما اختار لفظ السنة دون لفظ الخبر
كما ذكره غيره لان لفظ السنة شامل لقول الرسول وفعله عليه
الصلوة والسلام ومنطلق على طريقة الرسول والصحابة
على ما عرف والشيخ قد الحق بآخر هذا القسم بيان افعال النبي
واقوال الصحابة فاختار لفظا يشمل الكل ثم السنة واعني بها
قول الرسول عليه الصلوة والسلام ههنا يشارك الكتاب في
الاقسام المذكورة من الخاص والعام الى المقتضى لان قوله عليه
الصلوة والسلام حجة مثل الكتاب وهو كلام مستجمع لوجوه
الفصاحة والبلاغة فيجري فيه هذه الاقسام ايضا ويكون بيانها
في الكتاب بيانا فيها لانها فرع الكتاب في كونها حجة اذ هي صارت
حجة بالكتاب ويفارقه في طرق الاتصال الينا فان الكتاب
ليس له الا طريق واحد وهو التواتر والسنة طرق مختلفة
كما ستقف عليها فهذا الباب لبيان تلك الطرق وما يتصل بها

ولما كان هذا القسم كلاما في الاخبار لا بد من بيان حقيقة الخبر
فنقول الخبر يطلق على قول مخصوص من الاقوال وعلى الاشارات
الحالية والدلالات المعنوية كما يقال اخبرتني عيناك ومنه قول
ابي الطيب وكم لظلام الليل عندي من يد يخبر ان المانوية تكذب
ولكنه حقيقة في الاول لتبادر الفهم اليه عند اطلاق لفظ الخبر
دون الثاني واختلف في تحديده فقيل انه لا يحد لانه ضروري
التصور اذ كل واحد يعلم بالضرورة الموضع الذي يحسن فيه الخبر
ويفرق بينه وبين الموضع الذي يحسن فيه الامر ولولا ان هذه
الحقائق متصورة ضرورة لما كان كذلك ورد بان العلم الضروري
بالتفرقة بين ما يحسن فيه الامر وما يحسن فيه الخبر بعد
معرفتهما اما قبل ذلك فغير مسلم وقيل هو الكلام الذي يدخله
فيه الصدق والكذب وقيل يدخله التصديق والتكذيب وقيل
يحتمل الصدق والكذب واعترض عليها بان خبر الله وخبر رسوله
لا يدخلهما الكذب ولا يحتمل انه فلا يكون جامعة ومختار البعض
ان الخبر هو ما تركب من امرين حكم فيه بنسبة احدهما الى
الآخر نسبة خارجية يحسن السكوت عليها وانما قال امرين
دون كلمتين او لفظين ليشمل الخبر النفساني وقال حكم فيه
بنسبة ليخرج ما تركب من غير نسبة وقال يحسن السكوت
عليها ليخرج المركبات التقييدية وقيد النسبة بالخارجية
ليخرج الامر ونحوه اذ المراد بالخارجية ان يكون لتلك النسبة
امر خارجي بحيث يحكم بصدقها ان طابقته ويكذبها ان خالفته
وليس الامر ونحوه ذلك قوله السنة نوعان مرسل ومسند
فالمرسل من الصحابي محمول على السماع ومن القرن الثاني و
الثالث على انه وضح له الامر واستبان له الاسناد السنة نوعان
الارسال خلاف التقييد لغة فكان هذا النوع الذي نحن بصدده

سمي مرسلا لعدم تقيده بذكر الواسطة التي بين الراوي والمروي
عنه وهو في اصطلاح المحدثين ان يترك التابعي الواسطة التي
بينه وبين الرسول عليه الصلوة والسلام فيقول قال رسول الله
صلى الله عليه وسلم كذا لما كان يفعله سعيد بن المسيب ومكحول
الدمشقي وابرهيم النخعي والحسن البصري وغيرهم فان ترك الراوي
واسطة بين الراويين مثل ان يقول من لم يعاصر ابا هريرة
قال ابو هريرة فهذا يسمى منقطعا عندهم فان ترك اكثر من واحدة
فهو المسمى بالمعضل عندهم والكل يسمى ارسالا عند الفقهاء و
الاصوليين وهو اربعة اقسام ما ارسله وما ارسله القرن الثاني
والثالث وما ارسله العدل في كل عصر بعدهم وما ارسل من
وجه واتصل من وجه آخر وهذا القسم لم يذكر في الكتاب في القسم
الاول وهو مرسل الصحابة مقبول بالاجماع جملا لروايتهم على السماع
بانفسهم اذ الاصل فيهم السماع لتحقق الصحبة في حقهم الا اذا اصرحوا
بالرواية عن الغير وحكي عن الشافعي رح انه قال الصحابي ق اعليه
الصلوة والسلام كذا ولذا قبلت الا اذا علم انه ارسل كذا في المعتمد
واما ارسال القرن الثاني والثالث فحجة عندنا وهو مذهب مالك
واحدى الروايتين عن احمد بن حنبل واكثر المتكلمين وعند اهل
الظواهر وجماعة من ائمة الحديث لا يقبل اصلا وقال الشافعي رح
لا يقبل الا اذا اقترن بدما يتقوى به فحينئذ يقبل وذلك بان
يتايد بآية او سنة مشهورة او موافقة قياس او بقول صحابي
او تلقته الامة بالقبول او عرف من حال المرسل انه لا يروي عن
فيه علة من جهالة او غيرها او اشترك في ارساله عدلان ثقتان
بشرط ان يكون شيوخهما مختلفة او ثبت اتصاله بوجه آخر
بان اسند غير مرسله او اسنده مرسله مرة اخرى قال وانما قبلت
مراسيل سعيد بن المسيب لاني تتبعتها فوجدتها مسانيد فاكثر

ما رواه

ما رواه مرسلا انما سمعه عن عمر رض قال ومن هذا حاله
احب قبول مراسيله ولا استطيع ان اقول ان الحجة يثبت بكثرتها
بالمتصل يتمسك من ابى قبول المرسل بان الخبر انما يكون حجة باعتبار
اوصاف في الراوي ولا طريق لمعرفة تلك الاوصاف في الراوي
اذا كان غير معلوم والعلم به انما يحصل بالاشارة عند حضرته و
يذكر اسمه ونسبه عند غيبته فاذا لم يذكره اصلا لم يحصل العلم
ولا باوصافه فتحقق انقطاع هذا الخبر عن رسول الله صلى الله عليه
وسلم فلا يكون حجة يوضحه انه لو ذكر المروي عنه ولم يعدله
وبقي مجهولا لم تقبله فاذا لم يذكره فالجهل اتم لان من لا يعرف عينه
كيف يعرف عدالته ولا معنى لقول من قال رواية العدل تعديل له
وان لم يذكر اسمه لان طريق معرفة الجرح والعدالة الاجتهاد
وقد يكون الواحد عدلا عند انسان مجروحا عند غيره بان يقف
منه على ما كان الآخر لا يقف عليه والمعتبر عدالته عند المروي له
فلو قبلنا الرواية من غير كشف لكنا قبلناها تقليدا لا علما و
كيف يجعل رواية العدل تعديلا للمروي عنه وقد روى واحد حديثا
وقد يما عمن لم يحمد وفي الرواية امره قال الشعبي حدثني الحارث
وكان والله كذابا وروى شعبة وسفيان عن جعفر الجعفي مع
ظهور امره في الكذب وروى عنه ابو حنيفة رض وقال ما رايت
احدا اكذب من جابر وروى الشافعي رح عن ابرهيم بن محمد
بن ابي يحيى الاسلمي وكان قدريا رافضيا ورضي بالكذب وروى
مالك عن عبد الكريم ابي امية البصري وهو ممن تكلموا فيه
وروى ابو يوسف ومحمد رح عن الحسن بن عمارة وعبد الله الحرث
وغيرهما من المجروحين واذا كان كذلك لا يمكن ان يجعل ارسال
الراوي تعديلا للمروي عنه بخلاف ما اذا قال حدثني فلان وهو
عدل لانه يمكن للمروي له ان يتامل فيه فان سكنت نفسه الى

قوله قبله ولا يتفحص عنه وتمسك من قبله بالاجماع والدليل
المعقول اما الاجماع فمن وجهين احدهما اتفاق الصحابة رض
على قبول المرسل فانهم اتفقوا على قبول روايات ابن عباس وابن
عمر والنعمان بن بشير وغيرهم من احداث الصحابة الذين لم يكن
لهم كبير صحبة وكانوا يرسلون ولم يرووا عن احد منهم انكار
ذلك او تفحص الفهم رووه عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بواسطة
او بغير واسطة فصار ذلك اجماعا منهم على جواز ذلك ووجوب
قبوله ولا يقال قبول مراسيل الصحابة مسلم لان عدالتهم تثبت
قطعا بالنصوص انما الكلام في مراسيل من بعدهم لانا نقول لا
فرق في هذا بين الصحابي والتابعي لان عدالة التابعين تثبت
بشهادة الرسول عليه الصلوة والسلام ايضا خصوصا اذا
كان الارسال من وجوه التابعين مثل عطاء بن ابي رباح وسعيد
بن المسيب وسائر الفقهاء السبعة والفقهاء السبعة سعيد
بن المسيب والقاسم بن محمد بن ابي بكر وعروة بن الزبير وخارجة
بن زيد بن ثابت وابو سلمة بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد
الله بن عتبة وسليمن بن يسار وقد ابدل بعضهم بابي سلمة
وخارجة سالم بن عبد الله بن عمر وابا بكر بن عبد الرحمن بن الحارث
بن هاشم وكلهم من اهل المدينة والشعبي والنخعي وابي العالية
والحسن وامثالهم فانهم كانوا يرسلون ولا يظن بهم الا
الصدق والثاني ان العلماء من زمان الرسول صلى الله عليه وسلم
الى يومنا كانوا يرسلون من غير تحاش وامتناع ويقولون
قال رسول الله كذا وقال فلان كذا وملأوا الكتاب منها ولم يروا
ان احدا من الامة انكر عليهم ولو كان المرسل مردودا لاستفهم
من روايته ولم يقروا عليه فكان ذلك اجماعا منهم على قبوله واما
الدليل المعقول فما اشير اليه في الكتاب ان العدل اذا وضح له الطريق

الاتصال و

الاتصال واستبان له الاسناد ارسل تيقنا بثبوت المروي واعتمادا
على صحته واذا لم يتضح له الامر نسب المروي الى من سمعه منه ليحمله
ما تحمل عنه ويضيف الطعن اليه عند ظهور ضعافته قال الحسن
متى قلت لكم حدثني فلان فهو حديثه لا غير ومتى قلت قال
رسول الله صلى الله عليه وسلم سمعته من سبعين او اكثر قال
ابن سيرين ما كنا نسند الحديث الى ان وقعت الفتنة وقال
الاعمش قلت لابرهيم اذا رويت لي حديثا عن عبد الله فاسنده
لي فقال اذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى
لي ذلك واذا قلت لك قال عبد الله فقد روى لي غير واحد واذا كان
كذلك وجب قبول ارساله حملا لامره على الوجه المعتاد الا ترى انه لو
اسند الى غيره قبل اسناده ولا يظن به الكذب على المروي عنه فلان
لا يظن به الكذب على رسول الله صلى الله عليه وسلم مع قوله من كذب
علي متعمدا فليتبوأ مقعده من النار كان اولى قوله وهو
فوق المسند فان من لم يتضح له الامر نسبه الى من سمعه منه ليحمله
ما تحمل عنه لكن هذا ضرب مزية ثبتت بالاجتهاد فلم يجز النسخ
بمثله وهو اي المرسل فوق المسند يدل على ترجيح المرسل على
المسند عند التعارض وهو مذهب عيسى بن ابان واختيار الامام
فخر الاسلام فانه قال في بعض تصانيفه المرسل عندنا مثل المسند
المشهور وفوق المسند الواحد الا انه لا يجوز الزيادة به على الكتاب
وذهب عبد الجبار الى انهما يستويان وذهب الباقون الى ترجيح
المسند على المرسل لتحقق المعرفة برواة المسند وعدالتهم دون
رواة المرسل ولا شك ان رواية من عرفت عدالته اولى ممن لا
تعرف عدالته ولا نفسه وتمسك من سوى بينهما بان الارسال
لا يمكن اجراؤه على ظاهره لانه يقتضي الجزم بصحة خبر الواحد
وهو غير جائز فيكون معنى قوله قال رسول الله صلى الله عليه وسلم

كذا انى اظن انه قال كذا فكان مثل الاسناد لان معنى الاسناد هذا
ايضا فان قال الراوى اذا ارسلت الحديث فقد حدثته عن جماعة
من الثقات فحينئذ يكون مرسله اقوى من مسند اسنده الى واحد
لاجل الكثرة واحتج من رجح المرسل بما ذكر فى الكتاب وقوله لكن هذا
ضرب مزية جواب عما يقال لما كان المرسل عندكم فوق المسند كان
مثل المشهور اذ لا واسطة بين الاحاد والشهرة فينبغى ان يجوز
الزيادة به على الكتاب التى هى فى معنى النسخ كما يجوز بالمشهور فقال
هذه مزية اى فضيلة تثبت للمراسيل بالاجتهاد والراى فيكون
مثل قوة تثبت بالقياس وقوة المشهور تثبت بالتنصيص وما
ثبت بالتنصيص فوق ما ثبت بالراى فلا يكون المرسل مثل المشهور
فلا يجوز الزيادة التى هى فى معنى النسخ به لانه يؤدى الى الزيادة على الكتاب
بالاجتهاد من وجه قوله واما مراسيل من دون هؤلاء
فقد اختلف فيه واما مراسيل من دون هؤلاء اى دون القرون
الثلثة وهو القسم الثالث من اقسام المراسيل فقد اختلف فيه
يعنى اختلف فى قبولها مشايخنا وتذكير الضمير بتاويل المذكور قال
الشيخ ابو الحسن الكرخى يقبل مرسل كل عدل فى كل عصر لان العلة
التى توجب قبول مراسيل القرون الثلثة وهى العدالة والضبط
تشمل سائر القرون وقال عيسى بن ابان لا تقبل المراسيل من
كان من ائمة النقل مشهورا باخذ الناس العلم منه فان لم يكن كذلك
وكان عدلا يقبل مسنده ويوقف مرسله الى ان يعرض على اهل
العلم وقال ابو بكر الرازى لا يقبل ارسال من بعد القرون الثلثة
الا اذا اشتهر بانه لا يروى الا عن هو عدل ثقة لشهادة النبى
عليه الصلوة والسلام على من بعد القرون الثلثة بالكذب بقوله
ثم يفشو الكذب فلا يثبت عدالة من كان فى زمن شهد النبى
عليه الصلوة والسلام على اهله بالكذب الا برواية من كان معلوم

العدالة

العدالة ويعلم انه لا يروى الا عن عدل كذا شمس الائمة وذكر
فى المعتمد اذا قال الانسان فى عصرنا قال النبى عليه الصلوة والسلام
كذا يقبل ان كان ذلك الخبر معروفا فى جملة الاحاديث وان لم يكن
معروفا لا يقبل لانه مرسل ولكن لان الاحاديث قد ضبطت
وجمعت فما لا يعرفه اصحاب الحديث منها فى وقتنا هذا فهو
الكذب وان كان العصر الذى ارسل فيه المرسل عصرا لم يضبط
فيه السنن قبل مرسله قوله الا ان يروى الثقات مرسله كما
رووا مسنده مثل ارسال محمد بن الحسن وامثاله وقال الشافعى
لا اقبل الا مراسيل سعيد بن المسيب فانى تتبعتها فوجدتها
مسانيد الا ان يروى الثقات مرسله كما رووا مسنده بالاضافة
وهذا استثناء من قوله فقد اختلف فيه يعنى اختلف فى قبول
مراسيل من بعد القرون الثلثة الا ان يروى الثقات مرسلة
والضمير راجع الى من كما رووا مسنده فحينئذ يقبل ذلك المرسل
من غير اختلاف بين اصحابنا لان رواية الثقات عنه وقبولهم
ذلك المرسل تعديل له وشهادة على اتصال ذلك المرسل برسول الله
صلى الله عليه وسلم فيقبل كمرسل القرون الثلثة وفى المغرب المراسيل
اسم جمع للمرسل كالمناكير للمنكر وفى غيره المراسيل جمع المرسلة والياء فيها
للاشباع كما فى الدراهيم والصياريف واما القسم الرابع وهو ما ارسل
من وجه واسند من وجه سواء اسنده هذا المرسل او غيره فحجة عند
العامة لان المرسل ساكت عن حال الراوى والمسند ناطق بها فى
الساكت لا يعارض الناطق قوله والمسند اقسام المتواتر وهو اى المتواتر
ما يرويه قوم لا يحصى عددهم والبتهم تواطؤهم على الكذب لكثرتهم
وعدالتهم وتباين اماكنهم ويدوم هذا الحد الى ان يتصل برسول الله
صلى الله عليه وسلم وذلك مثل نقل القرآن والصلوة الخمس واعداد
الركعات ومقادير الزكوة وما اشبه ذلك والمسند كذا وهو الخبر

المروى غير الغير بواسطة او بوسائط من غير انقطاع واسطة بينه
وبين الراوى فالمسند من السنة هو ما اتصل بك من رسول الله
عليه الصلوة والسلام من غير انقطاع واسطة من البين وهو
ماخوذ من السند وهو ما يستند اليه من حائط او غيره فكان
الراوى يرفع المروى الى من سمعه منه يستند اليه ويعتمد عليه
وهو ثلثة اقسام متواتر ومشهور وخبر واحد فالمتواتر خبر جماعة
مفيد بنفسه العلم بصدقه وقيد بنفسه ليخرج الخبر الذى
عرف صدق القائلين فيه بالقرائن الزائدة كخبر جماعة وافق دليل
العقل او دل قول الصادق على صدقهم والمتواتر لغة متتابع امورا
واحدا بعد واحد ماخوذ من الوتر يقال تواترت الكتب اى جاء
بعضها فى اثر بعض وترا ووترا من غير ان يقطع ومنه قولهم جاؤا
تترى اى متتابعين واحدا بعد واحد وانما قيد الشيخ رح المتواتر
بقوله اتصل بك من رسول الله عليه الصلوة والسلام لانه فى بيان المتواتر
من السنة واما تعريف نفس المتواتر بالنظر الى ذاته فلا يحتاج الى هذا
القيد كالخبر عن البلدان القاصية والملوك الماضية ثم اتفقوا على
ان من شرط تكثر المخبرين كثرة تمنع صدور الكذب منهم على سبيل الاتفاق
والمواضعة وهو معنى قوله لا يتوهم تواطؤهم اى توافقهم على الكذب
وان يكونوا عالمين بما اخبروا علما مستندا الى الحس لا الى غيره كدليل
العقل مثلا فان اهل بغداد لو اخبروا عن حدوث العالم لا يحصل لنا
العلم بخبرهم وان يكونوا المخبرون فى الطرفين والوسط مستوين
فى الكثرة والاستناد الى الحس واليه اشير بقوله ويدوم هذا الحد واختلفوا
فى اقل عدد يحصل معه العلم فقيل هو خمسة لان ما دونها بينة شرعية
يجوز للقاضى عرضها على المزكين ليحصل غلبة الظن فلو كان العلم
حاصلا به لما كان كذلك وقيل اثنا عشر بعدد نقباء بنى اسرائيل
فانهم خصوا بذلك العدد لحصول العلم بقولهم وقيل اربعون لقوله تعالى

يا ايها

يا ايها النبى حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين وكانوا
اربعين فلو لم يفد قولهم العلم لم يكن اتباعهم حسبا لاحتياجه
الى من يتواتر به امره وقيل سبعون لقوله تعالى واختار موسى
قومه سبعين رجلا لميقاتنا وانما خصهم لما مر ولا يخفى ان
هذه تحكمات فاسدة وان ما تمسكوا به ليس بشئ فضلا عن
حجة لانها مع تعارضها وعدم مناسبتها المطلوب مضطربة
اذ ما من عدد يفرض به حصول العلم لقوم الا ويمكن ان لا يحصل
العلم به لاخرين ولا اولين فى واقعة اخرى فلو كان ذلك العدد
هو الضابط لحصول العلم لما اختلف بل الصحيح انه غير منحصر فى عدد
مخصوص وضابطه ما حصل العلم عنده فيحصل العلم الضرورى
يستدل على ان العدد الذى هو كامل عند الله تعالى قد توافقوا
على الاخبار بانا نستدل بكمال العدد على حصول العلم والدليل على انه
غير منحصر بعدد انا نقطع بحصول العلم بالخبر المتواتر من غير علم بعدد
مخصوص اصلا بل لو كلفنا انفسنا معرفة ذلك العدد والحالة التى
يكمل فيها لم نجد اليها فى العادة سبيلا لانه يحصل بتزايد الظنون
على تدريج خفى كما يحصل كمال العقل بالتدريج وكما يحصل الشبع بالاكل
والرى بالماء والسكر بالخمر بالتدريج والقوة البشرية قاصرة عن
الوقوف على مثل ذلك ثم لفظ الكتاب يشير الى شروط بعضها متفق
عليها وبعضها مختلف فيه فقوله لا يتوهم تواطؤهم وقوله
ويدوم هذا الحد يشير كل واحد الى شرط متفق عليه كما ذكرنا
وقوله لا يحصى عددهم يشير الى اشتراط خروج عدد المخبرين عن
الاحصاء والحصر واليه ذهب قوم لانهم متى كانوا محصورين كان
لامكان التواطؤ مدخل فى خبرهم عادة فشرط خروجهم عن
الاحصاء والحصر دفعا لذلك الامكان وذهب الجمهور الى انه
ليس بشرط فان الجميع او اهل الجامع لو اخبروا عن واقعة صدرت

بشبهة م

عن الحج او عن الصلوة لحصل العلم بخبرهم مع كونهم محصورين
وقوله وعدالتهم يشير الى اشتراط الاسلام والعدالة كما قاله قوم
لان الاسلام والعدالة ضابطا الصدق والتحقيق والكفر والفسق
مظنتا الكذب والمجازفة فشرط عدمهما وعند العامة لا يشترط
الاسلام والعدالة للقطع بان اهل قسطنطينية لو اخبروا بقتل
ملكهم حصل العلم بخبرهم وان كانوا كفارا فجارا وقوله وتباين
اماكنهم اى تباعدهم يشير الى اشتراط اختلاف بلدانهم واوطانهم
ومحلاتهم وهو مختار البعض لانه اشد تاثيرا في دفع امكان التواطؤ
وعند الجمهور لا يشترط ذلك ايضا لحصول العلم باخبار متواطئين
بقعة واحدة او بلدة واحدة ولان اشتراط الكثرة الى كمال العدد كما
بينا يدفع هذا الامكان فكان الشيخ رح انما اشار الى هذه المعاني
لانها اقطع للاحتمال واظهر للالزام على الخصوم لا لانها شروط
حقيقية بحيث يتوقف ثبوت العلم بالتواتر عليها بل الشرط فيه حقيقة
ما ذكرناه بديهيا وما اشبه ذلك مثل اروش الجنايات واعداد الطواف
والوقوف بعرفات قوله وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان
علما ضروريا وانه يوجب علم اليقين بمنزلة العيان وهو مذهب جمهور
العقلاء وذهبت السمنية وهم قوم من عبدة الاصنام والبراهمة وهم
قوم من منكري الرسالة بارض الهند الى ان الخبر لا يكون حجة اصلا
ولا يقع العلم به بوجه لا علم يقين ولا علم طمانينة بل يوجب ظنا وذهب
قوم منهم النظام من المعتزلة وابو عبد الله النجي من الفقهاء الى
انه يوجب علم طمانينة لا علم اليقين ويريدون به ان جانب الصدق
يترجح فيه بحيث تطمئن اليه القلوب فوق ما تطمئن بالظن ولكن
لا ينتفي عنه توهم الكذب والغلط والقائلون بانه يوجب علم اليقين
اختلفوا فذهب عامتهم الى انه يوجب علما ضروريا وذهب ابو القاسم
الكعبي وابو الحسن البصري من المعتزلة وابو بكر الدقاق من اصحاب

الشافعي رح

الشافعي رح الى انه يوجب علما استدلاليا تمسك من انكر حصول
العلم به بان المتواتر صار جمعا بالاحاد وخبر كل واحد محتمل للكذب
حالة الانفراد وبانضمام المحتمل الى المحتمل لا يزداد الا الاحتمال اذ لو انقطع
الاحتمال ولم يجز الكذب عليهم حالة الاجتماع انقلب الجائز مستنعا
وهو مستنع فثبت ان الاجتماع محتمل للتواطؤ على الكذب الا ترى
ان المعنى الذي لاجله يثبت علم اليقين حالة الانفراد وهو كون المخبر
غير معصوم عن الكذب موجود حالة الاجتماع واذا جاز الكذب عليهم
حالة الاجتماع انتفى اليقين عن خبرهم على ان اجتماع الجم الغفير على
الاخبار بخبر واحد مع اختلافهم في الاراء وقصد المصدق و
الكذب غير متصور كما لا يتصور اتفاقهم على اكل طعام واحد في
صبيحة يوم واحد ووقوع العلم اليقيني به مبني على تصوره لا محالة
ثم اذا انتفى اليقين عنه فاما ان يثبت به ظن كما قال به الفريق الاول او
طمانينة كما قال الفريق الثاني واحتج الجمهور بان المتواتر بوضعه يوجب
علم اليقين كالحس فان العلم بالملوك الماضية والبلدان النائية
الحاصل بالمتواتر مثل العلم الحاصل بالحس من غير فرق ونجد المعرفة
بجهة الكعبة اخبارا مثلها بجهة منازلنا سواء ومن انكر ذلك
فهو مكابر وبنوع من المعقول وهو ان الخبر المتواتر اما ان يكون
صدقا او كذبا فلا يجوز ان يكون كذبا لانه اما ان يقع اتفاقا او للتدين
او للمواضعة منهم عليه او لداع دعاهم اليه والاول فاسد لان
صدور الكذب اتفاقا من جماعة كثيرة لا يتصور عادة كما لا يتصور
اجتماعهم على ماكل واحد في زمان واحد اتفاقا وكذا الثاني لان اجتماع
مثل هذه الجماعة على الكذب تدينا مع كون العقل صارفا عنه وداعيا
الى الصدق وعدم دعوة الهوى والطبع اليه لعدم اللذاذة والراحة
في نفس الكذب امر غير متصور عادة وكذا الثالث لان كثرتهم
واختلاف هممهم مانع عن المواضعة عادة وكذا الرابع لان الداعي

اما الرغبة او الرهبة وهذا الداعي لا يتصور شموله في الجماعة
العظيمة واذا لم يجز ان يكون كذبا تعين كونه صدقا اذ لا واسطة
بين الصدق والكذب في الاخبار فكان مفيدا للعلم كذا في الميزان
وذكر بعض المحققين ان فتح باب الاستدلال في هذه المسئلة
تفضي الى تطويل الكلام ويزاد ذلك اشكالات واعتراضات لا يتم
المقصود الا بالجواب القاطع عنها ولا يمكن الجواب عنها الا بعد
تدقيقات عظيمة من البين لكل عاقل ان علمه بوجود مكة ومحمد
صلى الله عليه وسلم اظهر من علمه بصحة الاستدلالات المذكورة
في هذه المسئلة والتمسك بالدليل الخفي مع وجود الدليل الظاهر وبناء
الواضح على الخفي غير جائز فتبين بما ذكرنا ان الحق ما ذكرنا ان حصول
العلم به ضروري والتشكيك والتردد في الضروريات باطل ثم من
قال انه يوجب علما استدلاليا تمسك بان الاستدلال ليس الا
ترتيب مقدمات صادقة وهو موجود فيه لان العلم به لا يحصل
الا بعد ان يعلم المخبر عنه امر محسوس وان المخبرين جماعة لا احاد
لهم على التواطؤ على الكذب وان يعلم ما كان كذلك لما يكون كذبا
فيلزم منه الصدق لعدم الواسطة وبانه لو كان ضروريا لما
اختلفوا فيه كما لم يختلفوا في ان الشيء اعظم من جزئه وان
الموجود لا يكون معدوما وحيث اختلفوا فيه علمنا انه مكتسب
كالعلم بالنبوة عند معرفة المعجزات وجه قول العامة انه لو كان
استدلاليا لاختص به من يكون اهل الاستدلال وقد رأينا انه
لا يختص بهم فان كل واحد في صغره يعلم اباه وامه بالخبر كما يعلمها
بعد البلوغ مع انه لا يعرف الاستدلال اصلا والعلم بالملوك الماضية
والبلدان النائية يحصل من غير استدلال ووضع من جهة العلم
وهو حد العلم الضروري لانه لو كان استدلاليا لجاز الخلاف فيه
عقلا لان شان العلوم الاستدلالية كذلك وانما اشتغل بعض

العلماء

في حجية السنة المشهورة

العلماء بالاستدلال للالزام على من ينكر الضرورة تعنتا ومكابرة
وهو يعتقد العلم الاستدلالي فيقوم عليه الحجة ثم من خالف فيه
فانما يخالف بلسانه او خبط في عقله او عناده ولو تركنا ما علمنا
ضرورة بمخالفتكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السوفسطائية
وقولهم لا بد فيه من ترتيب مقدمات قلنا لا يلزم
من ترتيبها كون القضية الحاصلة منها نظرية لان صورة الترتيب
ممكنة في كل ضروري حتى في اظهر الضروريات كقولنا الشيء اما ان
لا يكون بان يقال الكون وهو الوجود والا كون وهو المعدوم متقابلان
والمتقابلان يمتنع اتصاف الشيء الواحد بهما فالشيء اما ان يكون
واما ان لا يكون وانما كذلك لان امكان صورة الترتيب لا يكفي في كون
العلم نظريا بل يحتاج مع ذلك الى العلم بارتباط تلك المقدمات بالمطلوب
وانها الواسطة المفضية اليه قوله والمشهور وهو ما كان من
الاحاد في الاصل ثم انتشر فصار ينقله قوم لا يتوهم تواطؤهم على
الكذب وهم القرن الثاني ومن بعدهم واولئك قوم ثقات
ائمة لا يتهمون فصار شهادتهم وتصديقهم بمنزلة التواتر حتى قال
الجصاص انه احد قسمي المتواتر وقال عيسى بن ابان يضلل جاحده
ولا يكفر وهو الصحيح عندنا لان المشهور بشهادة السلف صار
حجة للعمل به بمنزلة المتواتر فصحت الزيادة به على كتاب الله تعالى
وهو نسخ عندنا والمشهور وهو القسم الثاني من اقسام المسند
وهو اسم لخبر كان من الاحاد في الاصل اي في الابتداء ثم انتشر
في القرن الثاني حتى رواه جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب
وقيل هو ما تلقته العلماء بالقبول والاعتبار للاشتهار في القرن
الثاني والثالث دون القرن التي بعدهم فان عامة اخبار الاحاد
اشتهرت في هذه القرون ولا تسمى مشهورة حتى لا يجوز الزيادة
بها على الكتاب مثل خبر الفاتحة والتسمية في الوضوء وغيرهما

ويسمى مشهورا ومستفيضا من شهر يشهره شهرا وشهرة فاشتهر
اى وضح ومنه شهر سيفه اذا سله واستفاض الخبر اى شاع وخبر مستفيض
اى منتشر بين الناس واما حكمه فقد اختلف فيه فذهب بعض اصحاب
الشافعي رح الى انه ملحق بخبر الواحد فلا يفيد الا الظن وذهب ابو بكر
الجصاص وجماعة من اصحابه الى انه مثل المتواتر فيثبت به علم اليقين
لكن بطريق الاستدلال لا بطريق الضرورة وذهب عيسى بن ابان من
اصحابنا الى انه يوجب علم طمانينة لا علم يقين فكان دون المتواتر وفوق
خبر الواحد حتى جازت الزيادة به على كتاب الله التي هي تعدل النسخ وان
لم يجز النسخ به مطلقا وهو اختيار القاضي الامام ابي زيد وعامة المتاخرين
قال ابو اليسر وحاصل الاختلاف راجع الى الاكفار فعند الفريق الاول من
اصحابنا يكفر جاحده وعند الفريق الثاني لا يكفر ونص شمس الائمة رح على
ان جاحده لا يكفر بالاتفاق واليه اشير في الميزان ايضا وعلى هذا لا يظهر
اثر الخلاف في الاحكام وجه قول الفريق الاول ان التابعين لما اجمعوا على
قبوله والعمل به ثبت صدقه لانه لا يتوهم اتفاقهم على القبول الا بجامع
جمعهم عليه وليس ذلك الا تعين جانب الصدق في الرواة ولهذا سميناه العلم
الثابت به استدلالا لا ضروريا الا انه لا يكفر جاحده لان انكاره وجحوده
لا يؤدي الى تكذيب الرسول عليه الصلوة والسلام لانه لم يسمع من الرسول
عدد لا يتصور تواطؤهم على الكذب بل هو خبر واحد قبله العلماء في العصر
الثاني وانما يؤدي الى تخطية العلماء في القبول واتهامهم بعدم التامل في
كونه عن الرسول غاية التامل وتخطيتهم ليست بكفر بل هي بدعة وضلال
بخلاف انكار المتواتر فانه يؤدي الى تكذيب الرسول عليه الصلوة والسلام
اذ المتواتر بمنزلة المسموع منه عليه الصلوة والسلام وتكذيبه كفر وجه
قول الفريق الآخر ان الرواة في الاصل لم يبلغوا حد التواتر فيتمكن فيه شبهة
الاحتمال ولهذا لم يكفر جاحده لان الكفر لا يثبت بانكار ما فيه شبهة ولا يمكن
باعتبار هذه الشبهة في سقوط العمل به لان الشبهة الثابتة في خبر الواحد

والقياس

والقياس التي هي فوق هذه الشبهة لا تؤثر في اسقاط العمل بهما فهذه
اولى فيجب اعتبارها في حق العلم فلا يثبت به اليقين ولكن ثبت به علم
طمانينة يقرب الى اليقين وفوق الظن الذي يحصل بخبر الواحد لاتفاق
العلماء من الصدر الثاني ومن بعدهم على قبوله والعمل به فصار مثل المتواتر
من هذا الوجه فيجوز به الزيادة على الكتاب التي هي نسخ معنى لانه متواتر معنى
ولا يجوز به نسخ النظم لانحطاط درجته عنه صورة وذلك لان الزيادة
بيان من حيث انها تبين محتمل اللفظ ونسخ من حيث انها ترفع الاطلاق
وتبدله بالتقييد الذي هو ضد علما يعرف في فصل النسخ ان شاء الله تعالى
ثم الزيادة لو كانت بيانا محضا كبيان التفسير لجازت بالمتواتر والمشهور
والاحاد ولو كانت نسخا محضا لم يجز الا بالمتواتر لاشتراط المماثلة فيه
ولما كانت بيانا من وجه نسخا من وجه جوزناها بالمشهور الذي هو
من الاحاد من وجه ومن المتواتر من وجه توفيرا على الشبهين حظهما
وقوله عندنا احتراز عن قول الشافعي رح واصحاب الحديث فان الزيادة
بيان محض عندهم على ما سياتيك بيانه ان شاء الله تعالى قوله
وذلك مثل الزيادة الرجم والمسح على الخفين والتتابع في صيام كفارة
اليمين لكنه لما كان من الاحاد في الاصل يثبت به شبهة سقط بها
علم اليقين وذلك اى الزيادة على النص بالخبر المشهور مثل زيادة الرجم
في حق المحصن بقوله عليه الصلوة والسلام الثيب بالثيب جلد مائة
ورجم بالحجارة ورجم النبي عليه الصلوة والسلام ماعزا وغيره
والمسح على الخف بحديث المغيرة وغيره والتتابع في صيام كفارة اليمين
بقراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات وكانت
قراءته مشهورة فيجوز الزيادة بها وقد تحقق النسخ معنى في هذه
الصور بهذه الزيادات فان عموم قوله الزانية والزاني يتناول
المحصن كما يتناول غيره فبزيادة الرجم انتسخ حكم الجلد في حقه وكذا
قوله وارجلكم يتناول حالة التخفف في ايجاب الغسل فبزيادة

المسح انتسخ الحكم في هذه الحالة وكذا اطلاق قوله تعالى فصيام ثلثة
ايام يوجب زيادة جواز التفرق والتتابع فيه فبتقييده بالتتابع
انتسخ جواز التفرق وليس ما ذكرنا من قبيل التخصيص لان من شرطه
عندنا ان يكون المخصص مثل المخصص منه في القوة وان يكون متصلا
لا متراخيا ولم يوجد الشرطان جميعا وقوله ولكنه اي المشهور لما كان
كذا جواب عما يقال لما صار المشهور بشهادة السلف بمنزلة المتواتر
ينبغي ان يوجب علم اليقين دون علم الطمانية فقال لما كان من الاحاد
في الاصل يثبت به اي بكونه من الاحاد شبهة فيه سقط بها علم اليقين قوله
وخبر الواحد وهو الذي يرويه وخبر الواحد وهو المقسم الاخير
من اقسام المسند هو الخبر الذي يرويه الواحد اي المخبر الواحد
او الاثنان فصاعدا لا عبرة للعدد فيه بعد ما لا يخرج عن كونه من
اخبار الاحاد بان كان الخبر متعددا بعدد ان لم يبلغ درجة التواتر
والاشتهار قوله الواحد او الاثنان فصاعدا بعد ان يكون دون
المشهور والمتواتر الواحد او الاثنان اشارة الى رد قول من فرق
بين الاثنين والواحد مثل الجبائي من المعتزلة فقبل خبر الاثنين
دون الواحد مستدلا بان امر الدين لما كان اعظم واهم من المعاملات
كان اولى باشتراط العدد فيه والى رد قول من شرط عدد الاربعة متمسكا
بان امر الديانات لما كان اهم يعتبر فيه اقصى عدد اعتبره الشرع في
باب الشهادة وهو الاربع الا انا نقول ان قول الثاني لما لم يوجب زيادة
علم لم يكن ثابتا بالاول لم يكن في اشتراطه فائدة واشتراطه في المعاملات
على خلاف القياس كاشتراط لفظة الشهادة وقيل في الفرق بينهما ان
جانب المدعا عليه قد يقوى في الصدق بتمسكه بالاصل وهو براءة
الذمة والمدعي ساواه بمعارضته بالشاهد الواحد ولا بد من
شاهد آخر ليترجح جانبه في ظهور الصدق فاما في امور الديانات
فلا معارض من جانب السامع وقد ترجح جانب الصدق في المخبر بالعدالة

فلا حاجة

فلا حاجة الى اشتراط العدد فيه قوله وحكمه اذا ورد غير مخالف
للكتاب والسنة المشهورة في حادثة لا تعم بها البلوى ولم يظهر
من الصحابة رض الاختلاف فيها وترك المحاجة به ان يوجب العمل
بشروط تراعى في المخبر وهي اربعة الاسلام والعدالة والعقل الكامل
والضبط فلا يوجب العمل خبر الكافر والفاسق والصبي والمعتوه و
الذي اشتدت غفلته خلقة او مصاحبة او مجانفة والمستور
كالفاسق لا يكون خبره حجة في باب الحديث ما لم يظهر عدالته الا
في الصدر الاول على ما تبين وروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه
مثل العدل فيما يخبر عن نجاسة الماء وذكر في كتاب الاستحسان
انه مثل الفاسق فيه وهو الصحيح وحكمه اذا ورد الى اخره خبر الواحد
اذا وجد شرائطه التي ذكرها يوجب العمل ولا يوجب اليقين ولا الطمانية
بل يوجب الظن وهو مذهب جملة الفقهاء واكثر اهل العلم ومن الناس من ابى
جواز العمل به عقلا في امور الدين مثل الجبائي وجماعة من المتكلمين
متمسكين فيه بان صاحب الشرع قادر على اثبات ما شرعه باوضح
دليل فاي ضرورة له في التجاوز عن الدليل القطعي الى ما لا يفيد الا الظن
بخلاف المعاملات حيث قبل فيها خبر الواحد بلا خلاف لان قبوله
فيها من باب الضرورة فانا نعجز عن اظهار كل حق لنا بطريق لا يبقى فيه
شبهة فلهذا جوزنا الاعتماد فيها على خبر الواحد ومنهم من منع سمعا
مثل القاشاني وابي داود الرواضية مستدلين بقوله تعالى ولا
تقف ما ليس لك به علم اي لا تتبع ما لا علم لك به وخبر الواحد لا يوجب
العلم فلا يجوز اتباعه والعمل به بظاهر هذا النص قالوا ولا معنى لقول
من يقول لا علم ذكر نكرة في موضع النفي فيقتضي انتفاءه اصلا وخبر
الواحد يوجب نوع علم وهو علم غالب الظن الذي سماه الله تعالى
علما في قوله عز ذكره فان علمتموهن مؤمنات فلا يتناوله النهي
لانا ان سلمنا انه يفيد الظن فهو محرم الاتباع ايضا لقوله تعالى

ان يتبعون الا الظن الآية وذهب اكثر اصحاب الحديث منهم احمد
بن حنبل وداود الظاهري الى ان الاخبار التي حكم اهل الصنعة
بصحتها توجب علم اليقين لان خبر الواحد لو لم يفد العلم لما جاز
اتباعه لنهيه تعالى عن اتباع الظن بقوله تعالى ولا تقف ما ليس
لك به علم وذمه على اتباعه في قوله جل ذكره ان يتبعون الا الظن
وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وقد انعقد الاجماع على وجوب
الاتباع فيستلزم افادة العلم لا محالة وتمسكت العامة بالكتاب
والسنة والاجماع اما الكتاب فقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة
منهم طائفة الاية اوجب الله تعالى على كل طائفة خرجت من كل فرقة
الانذار وهو الاخبار المخوف عند الرجوع اليهم وانما اوجب الانذار
طلبا للحذر لقوله تعالى لعلهم يحذرون والترجي من الله محال
فيحمل على الطلب اللازم وهو من الله امر فيقتضي وجوب الحذر
والثلثة فرقة والطائفة منها اما واحد او الاثنان فاذا روى الراوي
ما يقتضي المنع من فعل وجب تركه لوجوب مطلق الحذر على السامع
واذا وجب العمل بخبر الواحد او الاثنين ههنا وجب مطلقا اذ
لا قائل بالفرق ولا يقال لو كان الراجع مامورا بالانذار بما سمعه
لابدل ذلك على ان السامع يكون مامورا بالقبول كالشاهد
الواحد مامور باداء الشهادة ولا يجب القبول ما لم يتم نصاب
الشهادة وما لم يظهر العدالة بالتزكية لانا نقول وجوب الانذار
مستلزم لوجوب القبول على السامع كما بينا كيف وقوله لعلهم
يحذرون يشير الى وجوب القبول والعمل فاما الشاهد الواحد
فلا نسلم ان عليه وجوب اداء الشهادة لان ذلك لا ينفع المدعي
وربما يضر بالشاهد بان يحد حد القذف اذا كان المشهود به
زنا ولم يتم نصاب الشهادة واما السنة فقوله رسول الله
عليه الصلوة والسلام خبر سلمان في الهدية والصدقة وخبر

ام سلمة

ام سلمة في الهدايا ايضا وكانت الملوك يهدون اليه على ايدي
الرسل وكان يقبل قولهم ولا شك ان الاهداء منهم لم يكن على
ايدي قوم لا يتصور تواطؤهم على الكذب وقد اشتهر واستفاض
بطريق التواتر عنه عليه الصلوة والسلام انه بعث الافراد الى
الافاق لتبليغ الرسالة وتعليم الاحكام فبعث معاذا الى اليمن امير
التعليم الشرائع وعتاب بن اسيد الى مكة ودحية بكتابه الى
قيصر او هرقل بالروم وحذافة السهمي بكتابه الى كسرى وعمرو
بن امية الضمري الى النجاشي وعثمان بن ابي العاص الى الطائف
وحاطب بن ابي بلتعة الى المقوقس صاحب الاسكندرية و
شجاع بن وهب الاسدي الى الحارث بن ابي شمر الغساني بدمشق
وولى على الصدقات عمرو وقيس بن عاصم ومالك بن نويرة
والزبرقان بن بدر وزيد بن حارثة وعمرو بن العاص وعمرو
بن حزم واسامة بن زيد وعبد الرحمن بن عوف وابا عبيدة
بن الجراح وغيرهم ممن يطول ذكرهم وانما بعث هؤلاء ليدعوا
الى دينه وليقيموا الحجة ولم يذكر في موضع ما انه بعث في وجه
واحد عدد ايبلغون حد التواتر فلو احتاج الى كل رسول الله
الى انفاذ عدد التواتر معه لم يف بذلك جميع اصحابه وخلت
دار هجرته عن اصحابه وانصاره وتمكن منه اعداؤه وفسد
النظام والتدبير وذلك وهم باطل قطعا فتبين بهذا ان خبر
الواحد موجب للعمل مثل المتواتر وهذا دليل قطعي لا يبقى
معه عذر في المخالفة كذا ذكر الغزالي واما الاجماع فهو ان
الصحابة عملوا بالاحاد وحاجوا بها وقايع خارجة عن الحصر
والعد من غير نكير منكر ولا مدافعة دافع كما بينا بعضها
في الكشف فكان ذلك اجماعا منهم على قبولها وصحة الاحتجاج
بها وعلى هذا جرت سنة التابعين كعلي بن الحسين ومحمد

بن علي وسعيد بن جبير ونافع بن جبير وطاوس وسعيد بن المسيب
وفقهاء الحرمين وفقهاء البصرة كالحسن وابن سيرين وفقهاء الكوفة
وتابعيهم وعليه جرى من بعدهم من الفقهاء من غير انكار عليهم
من احد في عصر وكذا الاجماع منعقد من الامة على قبول خبر الواحد
في المعاملات مع انه قد يترتب على خبر الواحد في المعاملات ما هو
حق الله تعالى كما في الاخبار بطهارة الماء ونجاسته والاخبار بان هذا
الشيء او هذه الجارية اهدى اليك فلان وان فلانا وكلني ببيع هذا
او ببيع هذه الجارية واجمعوا ايضا على قبول شهادة من لا يقع العلم
بقوله مع انها قد تكون في اباحة دم واقامة حد واستباحة فرج
وعلى قبول قول المفتي للمستفتي مع انه قد يجيب بما بلغه عن الرسول
بطريق الاحاد فاذا جاز القبول فيما ذكرنا من امور الدين والدنيا
جاز في سائر المواضع وما ذكروا من الفرق بين المعاملات واخبار
الدين ليس بصحيح لان الضرورة متحققة في الاخبار كتحققها في
المعاملات لان المتواتر لا يوجد في كل حادثة فلو رد خبر الواحد
لشبهة في النقل لتعطلت الاحكام فاسقطنا اعتبارها في حق العمل
كما في القياس والشهادة واما الجواب عن تمسكهم بالآيتين فهو انا
لا نسلم ان المراد منهما المنع عن اتباع الظن مطلقا بل المراد المنع
عن اتباعه فيما هو المطلب منه العلم اليقيني من اصول الدين وفروعه
على انا ما اتبعنا الظن فيه وانما اتبعنا الدليل القاطع الذي يوجب
العمل بخبر الواحد من السنة المتواترة والاجماع واما دعوى حصول
العلم بعلم اليقين ففاسدة لانا نجد في انفسنا عدم حصول العلم به
بطريق الضرورة كما نجد حصول العلم بالمتواتر قال الغزالي رحمه الله
خبر الواحد لا يفيد العلم وهو معلوم بالضرورة فانا لا نصدق
بكل ما نسمع ولو صدقناه لو تعارض خبران فكيف نصدق بالضدين
قال وما حكي عن بعض المحدثين انه يورث العلم لعلهم ارادوا انه

يفيد

شروط العمل بخبر الواحد

يفيد العلم بوجوب العمل اذ العمل بخبر الواحد معلوم الوجوب
بدليل قاطع اوجبه عند ظن الصدق او سموا الظن علما ولهذا
قال بعضهم يورث العلم الظاهر والعلم ليس له ظاهر وباطن وانما
هو الظن ثم قبول خبر الواحد ووجوب العمل به متعلق بشروط
ثمانية على ما اشار اليه الشيخ في الكتاب اربعة في نفس الخبر واربعة
في المخبر فاحد الاربعة الاولى ان لا يكون مخالفا للكتاب وبيانه
ان خبر الواحد ان ورد مخالفا لنص الكتاب ان امكن تاويله من
غير تعسف يقبل على التاويل الصحيح وان لم يمكن تاويله الا بتعسف
لم يقبل بلا خلاف لانه يمكن قبوله من غير تاويل لان نص الكتاب
قطعي وخبر الواحد ظني فلا تعارض بينهما فسقط الظني بمقابلة
القطعي ولا يجوز تاويله لانه لو جاز التاويل مع التعسف بطل
التناقض من الكلام كله هكذا قيل وان خالف خبر الواحد عموم الكتاب
او ظاهره فكذلك عندنا حتى لا يجوز تخصيص العموم وحمل الظاهر على
المجاز به كما لا يجوز ترك الخاص والنص من الكتاب به وعند الشافعي
رحمه الله وعامة الاصوليين يجوز تخصيص العموم به ويثبت التعارض
بينه وبين ظاهر الكتاب بناء على ان ظواهر الكتاب وعموماته
لا توجب اليقين عندهم وانما يفيد غلبة الظن كخبر الواحد فيجوز
تخصيصها ومعارضتها به عندهم وعند العراقيين من مشايخنا
والقاضي الامام ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين لما افادت
عمومات الكتاب وظواهرها اليقين كالنصوص والمخصوصات
لا يجوز تخصيصها ومعارضتها به فاما عند من جعلها ظنية
من مشايخنا مثل الشيخ ابي منصور ومن تابعه من مشايخ
سمرقند رح فيحتمل ان يجوز تخصيصها به ذهب اليه الفريق الاول
والاصح انه لا يجوز عندهم ايضا لان الاحتمال في خبر الواحد فوق
الاحتمال في العام والظاهر لان الشبهة فيهما من حيث المعنى وهو

احتمال ارادة البعض من العموم وارادة المجاز من الظاهر دون النظم
والعبارة والشبهة في خبر الواحد في النظم والمعنى جميعا لان المعنى
مودع في اللفظ وتابع لهم في الثبوت فلا بد من ان يورث الشبهة
المتمكنة في اللفظ في ثبوت معناه ضرورة ولهذا لا يكفر منكر نظمه ولا
منكر معناه بخلاف منكر العام والظاهر من الكتاب فانه يكفر واذا
كان كذلك لا يجوز ترجيح خبر الواحد على ظاهر الكتاب ولا تخصيص
عمومه به لان فيه ترك العمل بالدليل الاقوى بما هو اضعف منه وذلك
لا يجوز ومثاله حديث مس الذكر وهو ما روي انه عليه الصلوة
والسلام قال من مس ذكره فليتوضا فانه مخالف الكتاب لان الله تعالى
مدح المتطهرين بالاستنجاء بالماء بقوله عز اسمه فيه رجال يحبون
ان يتطهروا فانها نزلت فيه والاستنجاء بالماء لا يتصور الا بمس
الفرجين وقد ثبت بالنص انه من التطهر فلو جعل المس حدثا
لا يتصور ان يكون الاستنجاء تطهرا لان التطهر انما يحصل بزوال
الحدث فلا يثبت مع اثبات حدث آخر كما لو توضا مع سيلان الدم
والبول من غير عذر وكذلك قوله عليه الصلوة والسلام الحجامة
لا يعيد عاصيا ولا فاصد ابدم يخالف عموم قوله ومن دخله كان
امنا وقوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب يخالف
عموم قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وحديث التسمية في
الوضوء يخالف ظاهر قوله تعالى فاغسلوا الآية فلا يترك العمل بالكتاب
بهذه الاحاديث وثانيها ان لا يكون مخالفا للسنة المشهورة لان الخبر
المشهور قوي لان الخبر المشهور فوق خبر الواحد حتى جازت الزيادة
به على الكتاب ولم يجز بخبر الواحد فلا يجوز ترك الاقوى بالاضعف
ومثال حديث القضاء بالشاهد واليمين وهو ما روي ابن عباس رضي الله عنه
ان رسول الله عليه الصلوة والسلام قضى بشاهد ويمين الطالب
فانه ورد مخالفا للحديث المشهور وهو ما روي عمرو بن شعيب

عن ابيه

عن ابيه عن جده ان رسول الله عليه وسلم قال البينة على المدعي
واليمين على المدعى عليه وفي رواية على من انكر وبيان المخالفة من
وجهين احدهما ان الشرع جعل جميع الايمان في جانب المنكر دون
المدعي لان اللام يقتضي استغراق الجنس فمن جعل يمين المدعي حجة
فقد خالف النص المشهور ولم يعمل بمقتضاه وهو الاستغراق
والثاني ان الشرع جعل الخصوم قسمين قسما مدعيا وقسما منكرا
والحجة قسمين قسما بينة وقسما يمينا وحصر جنس اليمين على من انكر
وجنس البينة على المدعي وهذا يقتضي قطع الشركة وعدم الجمع بين
اليمين والبينة في جانب والعمل بخبر الشاهد واليمين يوجب ترك
العمل بموجب هذا الخبر المشهور فيكون مردودا وثالثها ان لا يكون
في حادثة يعم بها البلوى لان العادة تقتضي استفاضة نقل ما عم به
البلوى لان فيما عم به البلوى لم يقتصر النبي عليه الصلوة والسلام
على مخاطبة الآحاد بل يلقيه على عدد يحصل به التواتر والشهرة مبالغة
في اشاعته لحاجة الخلق اليه ولهذا تواتر نقل القرآن واشتهر اخبار
البيع والنكاح والطلاق وغيرها ولما لم يشتهر علمنا انه سهو او منسوخ
وهذا مختار الشيخ ابي الحسن الكرخي وجميع المتاخرين من اصحابنا و
عند عامة الاصوليين يقبل اذا صح سنده وهو مذهب الشافعي رح
وجميع اصحاب الحديث على ما عرف ومثاله حديث الجهر بالتسمية وهو
ما روي ابو هريرة ان النبي عليه الصلوة والسلام كان يجهر بسم الله
الرحمن الرحيم فانه لما شذ مع اشتهار الحادثة لم يعمل به وحديث
مس الذكر الذي رويته بسرة فانه شاذ لانفرادها بروايته مع
عموم الحاجة الى معرفته فدل ذلك على زيافته اذ القول بان النبي
عليه الصلوة والسلام خصها بتعليم هذا الحكم مع انها لا يحتاج
اليه ولم يعلم سائر الصحابة مع شدة الحاجة اليه فيه شبه المحال
كذا ذكر شمس الائمة ورابعها ان لا يكون متروك الحاجة به عند

ظهور الاختلاف فانهم اذا تركوا المحاجة به وقوع الاختلاف
فيما بينهم يكون مردودا عند بعض اصحابنا المتقدمين وعند
عامة المتاخرين وخالفهم في ذلك غيرهم من الاصوليين واهل
الحديث قائلين بان الحديث اذا ثبت سنده وصح فخالف الصحابي
اياه وترك العمل والمحاجة به لا يوجب رده لان الخبر حجة على كافة
الامة والصحابي محجوج به كغيره ومن رده احتج بان الصحابة من
الاصول في نقل الدين لم يتهموا بترك الاحتجاج بما هو حجة والاشتغال
بما ليس بحجة مع ان عنايتهم بالحاقوى من عناية غيرهم بها فترك
المحاجة والعمل به عند ظهور الاختلاف فيهم دليل ظاهر على انه سهو
ممن رواه بعدهم او منسوخ مثاله ما روى عن زيد بن ثابت رض
عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال الطلاق بالرجال فان الصحابة
رض اختلفوا في هذه المسئلة فذهب عمر وعثمان وزيد وعائشة رض
الى ان الطلاق معتبر بحال الرجال في الرق والحرية كما هو قول الشافعي رح
وذهب علي وابن مسعود رض الى انه معتبر بحال المراة كما هو مذهبنا
وعن ابن عمر رض يعتبر بمن رق منهما حتى لا يملك الزوج عليها ثلاث
تطليقات الا اذا كانا حرين ثم انهم تكلموا في هذه المسئلة بالراي و
اعرضوا عن الاحتجاج بهذا الحديث مع ان راويه وهو زيد فيهم
فدل ذلك على انه غير ثابت او منسوخ ولئن ثبت فهو ما ولـ بان
ايقاع الطلاق الى الرجال وقوله ولم يظهر من الصحابة الاختلاف
فيها اي في الحادثة وترك المحاجة به شرط واحد اي لم يظهر منهم
ترك المحاجة به عند وقوع الاختلاف في الحادثة واما الاربعة التي في
المخبر فالعقل والعدالة والضبط والاسلام اما اشتراط العقل وهو نور
في الباطن يدرك به حقائق المعلومات كما يدرك بالنور الحسي
المبصرات فلان الخبر كلام لا محالة والكلام في الشاهد وضع لاظهار
المعنى الذي في القلب ولا يحصل ذلك بدون العقل الا ترى انه قد يسمع

من بعض

من بعض الطيور حروف منظومة ويسمى لحنا لا كلاما لعدم
صدورها عن عقل ولهذا لا يجب بقراة الببغا سجود التلاوة عند
اكثر المحققين واما اشتراط الضبط وهو على ما ذكره الامام فخر الاسلام
رحمه الله سماع الكلام كما يحق سماعه ثم فهمه بمعناه ثم حفظه ببذل
المجهود ثم الثبات عليه بمحافظة حدوده ومراقبته بمذاكرته على
اساءة الظن بنفسه الى حين اداءه فلان الحجة هو الكلام الصدق
واصل الصدق لا يحصل بدون الضبط واما اشتراط العدالة وهي
الاستقامة على الطريق الحق فلان الضابط قد يكذب وقد يصدق
لان كلامنا في خبر مخبر غير معصوم عن الكذب فلم يكن بد من ترجيح
جانب الصدق للقبول وذلك بالعدالة واما اشتراط الاسلام وهو قبول
الدين الحق والتصديق بما جاء به محمد عليه الصلوة والسلام فليس
لثبوت الصدق لان الكفر لا ينافي الصدق ولكن لان الكفر يورث
تهمة زائدة في الخبر بدل على كذبه لان الكلام في الاخبار التي يثبت بها الاحكام
الشرع والكفار يعادوننا في الدين اشد العداوة فيحملهم المعاداة
على السعي في هدم اركانه بادخال ما ليس منه فيه واليه اشار الله
تعالى بقوله لا يالونكم خبالا اي لا يقصرون في الفساد عليكم فلم
يقبل خبر الكافر لهذه التهمة الدائرة كما لم يقبل شهادة ذي الضغن
وكما لم تقبل شهادة الوالد لولده بمعنى زائد يمكن تهمة الكذب في
شهادته وهو الشفقة والميل اليه طبعا وذكر بعض الاصوليين
ان الاعتماد في رد رواية الكافر على الاجماع المنعقد على سلبه عن اهلية
هذا المنصب في الدين الحنيفة وان كان عدلا في دين نفسه ثم
كل واحد منها على قسمين ظاهر وباطن ونعني بالظاهر ما فيه نوع
قصور بالنسبة الى الباطن وبالباطن هو كامل فالظاهر
اي القاصر من العقل ما يحدث منه في الانسان في حال الصبا
والكامل منه ما بلغ على درجات الكمال والاعتدال وهو ما يحصل

الافساد

بالبلوغ من غير آفة والظاهر من الضبط حفظ المتن بصيغته
ومعناه لغة والباطن الكامل منه ان يضم الى ما ذكرنا ضبط
معناه فقها وشريعة والظاهر من العدالة ما ثبت بنفس
الاسلام والعقل فانهما يحملان المرء على الاستقامة ويدعوانه
اليها والباطن الكامل منها ما عرف بالاخبار والاستدلال
بان كان المرء منزجرا عن محظورات دينه بان لم يرتكب كبيرة
ولم يصر على صغيرة فيستدل بظهور اثر دينه وعقله في الانزجار
عنها على ظهور اثرهما في الاحتراز عن الكذب في الدين والظاهر
من الاسلام ما ثبت بالميلاد بين المسلمين ونشوه على طريقهم
وثبوت احكام الاسلام بتبعية الابوين والباطن منه ما ثبت
بالبيان بان يضيف الله تعالى كما هو على سبيل الاجمال ان لم يقدر
على التفصيل وان يصدق بجميع ما يجب تصديقه من الرسالة
وامور الاخرة وغيرها واذا عرفت هذا فاعلم ان الشرط في باب
الرواية من العقل والعدالة الكامل منهما دون القاصر او الفاقد
منهما فحكم العدم فلا تقبل رواية الصبي لقصور عقله ولا البالغ
المعتوه وهو الذي اختلط كلامه وافعاله فكانت من افعال
المجانين وافعال العقلاء لانه ملحق بالصبي في جميع الاحكام ولا رواية
الفاسق لفوات اصل العدالة ولا المستور في زماننا وهو الذي
لم يعرف فسقه وعدالته لقصور عدالته واما الظاهر من الضبط
فشرط لصحة اصل الرواية حتى لم تقبل رواية من اشتدت غفلته
خلقة بان كان سهوه ونسيانه اغلب من حفظه او مسامحة اي
مساهلة ومجازفة وان وافق القياس لفوات اصل الضبط
بالنسيان او بعدم الاهتمام بشان الحديث والمساهلة عدم
المبالاة بالسهو والخطاء والمساهل الذي لا ياخذ في الامور بالحزم
والمجازفة التكلم من غير خبرة ويتعقط فارسي معرب والكامل منه

شرط

شرط للقبول على الاطلاق حتى قصرت رواية من لم يعرف بالفقه
فلا تعارض رواية رواية الفقيه بل يترجح الثاني على الاول في
الرواية لكمال الضبط في الثاني دون الاول ويقدم رواية الفقيه
على القياس ولا يقدم رواية غير الفقيه واما الاسلام فلا يكتفى بظاهره
في صحة الرواية بل يشترط فيه الكمال وهو البيان اجمالا كما في سائر
الشروط الا ان يظهر امارات نحو اقامة الصلوة بالجماعة وايتاء
الزكوة واكل ذبيحتنا فحينئذ لا يشترط البيان للكمال ويكون ذلك
بمنزلة البيان منه في الحكم بكمال ايمانه والحاصل ان البيان لثبوت
كمال الايمان انما يشترط في حق من لم يوجد منه الدلالات الظاهرة على
الاسلام فاما في حق من وجدت فيه فهي قائمة مقام البيان فلهذا
لا يقبل خبر الكافر لفوات اصل الايمان ولا خبر من لم يعرف اسلامه بالبيان
او الامارات لانه اسوء حالا من المستور وان حكمنا في حقه بظاهر الاسلام
بالميلاد بين المسلمين وقوله الا في الصدر الاول متصل بقوله لا يكون
خبره حجة وارد بالصدر الاول قرن الصحابة ومن في معناهم من القرنين
الاخيرين فخبر المستور في باب الحديث ليس بحجة باتفاق الروايات كخبر
الفاسق اليه اشار الامام فخر الاسلام رح لما ذكرنا من فوات العدالة الباطنة
الاخبار المستور من القرون الثلثة فانه مقبول بشروط نذكرها لان
العدالة اصل في ذلك الزمان بشهادة النبي عليه الصلوة والسلام لهم
بالخيرية وليس تعديل اقوى من تعديل صاحب الشرع واحترز بقوله
في باب الحديث عن باب القضاء فان القاضي لو قضى بشهادة المستور
جاز عند ابي حنيفة رح نظرا الى العدالة الظاهرة فاما في الاخبار نجاسة
الماء فقد اختلفت الرواية في خبره فروى الحسن عن ابي حنيفة رح انه كالعدل
في هذا الخبر وهو ظاهر على مذهبه فانه يجوز القضاء بشهادة المستورين
اذا لم يطعن الخصم لثبوت عدالتهم ظاهرا لقوله عليه الصلوة والسلام
المسلمون عدول بعضهم على بعض وكذا نقل عن عمر رض فهذا من

صاحب الشرع تعديل لكل مسلم فتعديل صاحب الشرع اولى من
تعديل المزكي وذكر محمد رح في كتاب الاستحسان انه مثل
الفاسق فقال واذا حضر المسافر الصلوة ولم يجد ماء الا في اناء
اخبره رجل انه قذر وهو عنده رجل مسلم مرضي لم يتوضأ وان
كان فاسقا فله ان يتوضأ بذلك الماء وكذلك ان كان مستورا
الحق المستور بالفاسق وهو الصحيح انه لابد من اشتراط العدالة
لترجح جانب الصدق في الخبر وما كان شرطا لا يكتفى بوجوده ظاهرا
كمن قال لعبده ان لم تدخل الدار اليوم فانت حر ثم مضى اليوم فقال
العبد لم ادخل وقال المولى دخلت فالقول قول المولى لان عدم الدخول
شرط فلا يكتفى بثبوته ظاهرا لنزول العتق قوله وقال محمد رح
في الفاسق يخبر بنجاسة الماء انه يحكم السامع رأيه فان وقع في قلبه انه
صادق يتيمم من غير اراقة الماء فان اراق فهو احوط للتيمم وقال
محمد رح في الفاسق والمستور ان السامع يحكم رأيه فان كان اكبر رأيه
انه صادق يتيمم ولا يتوضأ لان اكبر الرأي فيما بني على الاحتياط كاليقين
وان اراقه ثم يتيمم كان احوط لاحتمال انه كاذب في خبره وعلى هذا التقدير
لا يجوز له التيمم فكان الاحتياط في الاراقة ليصير عادما للماء فيجوز له
التيمم بيقين وان كان في اكبر رأيه انه كاذب توضأ به ولم يتيمم فان
قيل كان ينبغي ان يتيمم ايضا احتياطا لمعنى التعارض في خبر الفاسق
كما في سؤر الحمار يجمع بين التوضي والتيمم احتياطا لتعارض الادلة في
سؤر الحمار قلنا حكم التوقف في خبر الفاسق معلوم بالنص وفي الامر
بالتيمم ههنا عمل بخبره من وجه فكان بخلاف النص واذا ثبت التوقف
في خبره بقي اصل الطهارة للماء فلا حاجة الى ضم التيمم اليه قوله وفي خبر
الكافر والصبي والمعتوه اذا وقع في قلب السامع صدقهم بنجاسة الماء
يتوضأ ولا يتيمم فان اراق الماء ثم تيمم فهو افضل وفي خبر الكافر
الى آخره الكافر اذا اخبر بنجاسة الماء لا يعمل السامع بخبره وان وقع

في قلبه

في قلبه صدقه بل يتوضأ بذلك الماء ولكن ان اراق الماء اذا وقع في
قلبه صدقه ثم يتيمم بعده كان ذلك افضل وان يتيمم من غير اراقة
وصلى لا يجوز صلوته لان الكافر لما لم يلزمه موجب ما اخبر به لكونه غير
مخاطب بالشرائع كان خبره ملزما على الغير ابتداء والكافر ليس من اهل
الالزام وكذا الصبي والمعتوه عند عامة المشايخ رح لان موجب ما اخبرا به
لم يلزمهما فلو قبلنا خبرهما صار الزاما على الغير وليس لهما ولاية الالزام
على الغير بوجه الا ترى انه لا ولاية لهما على انفسهما فكيف يثبت لهما ولاية
على الغير الا ان احتمال الصدق غير منقطع عن خبرهم اذ الكفر والصبا
والعته لا ينافي الصدق وعلى تقدير الصدق لا يحصل الطهارة بالتوضي
وتنجس الاعضاء فكان الاحتياط في الاراقة ثم التيمم بعده ليحصل
الطهارة والاحتراز عن النجاسة بيقين ولا يجوز له التيمم من غير
اراقة لانه واجد للماء الطاهر ظاهرا قوله وفي المعاملات التي
تنفك عن معنى الالزام كالوكالات والمضاربات والاذن في التجارة
يعتبر خبر كل مميز لعموم الضرورة الداعية الى سقوط اكثر
الشرائط فان الانسان قلما يجد المستجمع لتلك الشرائط يبعثه
الى وكيله او غلامه ولا دليل مع السامع يعمل به سوى هذا الخبر
ولان اعتبار هذه الشروط ليترجح جهة الصدق في الخبر فيصح ان
يكون ملزما وذلك فيما يتعلق به اللزوم فشرطناها في امور الدين
دون ما لا يتعلق به اللزوم من المعاملات وفي المعاملات التي
تنفك عن معنى الالزام الى آخره احترز به عما فيه الزام محض من حقوق
العباد كالحقوق التي تجري فيها الخصومات فان خبر الواحد لا يقبل
الا بشرط العدد ولفظة الشهادة والاهلية بالولاية لانه لما كان
من قبيل الالزامات لم يكن بدون اهلية الولاية للمخبر ليصلح خبره
للالزام ومن زيادة تاكيد باشتراط لفظة الشهادة والعدد دفعا
للتلبيس وصيانة للحقوق المعصومة وعما فيه الزام من وجه

دون وجه كعزل الوكيل وحجر المأذون ونحوهما فانه يشترط
فيه احد شرطي الشهادة العدالة او العدد عند ابي حنيفة رح
اعتبار المعنى الالزام من وجه واما ما ليس فيه الزام بوجه كالوكالة
والمضاربات والاذن في التجارات فيقبل فيه خبر كل مميز عدلا كان
او غير عدل صبيا كان او بالغا مسلما كان او كافرا لوجهين احدهما
عموم الضرورة الداعية الى سقوط سائر الشرائط المذكورة سوى
التمييز فان الانسان قلما يجد العدل الحر البالغ المسلم في كل زمان
ومكان يبعثه الى وكيله او غلامه فلو شرط في هذا القسم ما ذكرنا
من الشرائط لتعطلت المصالح وفيه جرح عظيم فسقط اشتراطها
للضرورة لان لها اثرا في التخفيف وقوله ولا دليل مع السامع يعمل
سوى هذا الخبر بيان للزوم الضرورة ههنا واحتراز عن اخبار الفاسق
بنجاسة الماء ونحوه حيث لا يعمل به بدون تحكيم الرأي لان الضرورة
فيه ليست مثلها فيما نحن فيه اذ العمل بالاصل هناك ممكن وهو ان
الاصل في الماء هو الطهارة فلم يكن الضرورة لازمة فوجب ضم التحكيم اليه
فاما ههنا فلا اصل للعمل به فجعل الفسق هدرا وجوز قبول خبره
مطلقا كخبر العدل والثاني ان الخبر ههنا غير ملزم لان العبد والوكيل
يباح لهما الاقدام على التصرف من غير ان يلزمهما ذلك واعتباره
هذه الشروط في المخبر ليترجح جانب الصدق في خبره فيصلح الخبر للالزام
وذلك اي اعتبارها لما ذكرنا انما يحسن فيما يتعلق به اللزوم من
امور الدين فلا وجه لاشتراطها فيما لا الزام فيه اصلا من المعاملات
قوله وانما اعتبر خبر الفاسق في حل الطعام وحرمته وطهارة الماء
ونجاسته اذا تأيد بأكبر الرأي لان ذلك امر خاص لا يستقيم تلقيه
من جهة العدول فوجب التحري في خبره للضرورة وكونه مع الفسق
اهلا للشهادة وانتفاء التهمة حيث يلزمه بخبره ما يلزم غيره
الا ان هذه الضرورة غير لازمة لان العمل بالاصل ممكن وهو ان

الماء

الماء طاهر في الاصل فلم يجعل الفسق هدرا ولا ضرورة في المصير
الى روايته في امور الدين اصلا لان في العدول من الرواة كثرة
لهم غنية فلا يصار اليه بالتحري وانما اعتبر خبر الفاسق الى آخره
جواب عما يقال لما شرطت هذه الشرائط في امور الدين لما يتعلق
بها من اللزوم ينبغي ان لا يقبل خبر الفاسق في الاخبار بنجاسة الماء
وطهارته وحل الطعام وحرمته وان تأيد اي تقوى بأكبر الرأي لان
ذلك من امور الدين كما لا يقبل خبر الكافر والصبي والمعتوه في ذلك
فقال انما اعتبر خبره في ذلك لان ذلك اي الوقوف على طهارة الماء و
نجاسته وحل الطعام وحرمته امر خاص اي بالنسبة الى رواية الحديث
يعني ليس بامر يقف عليه جميع الناس حتى امكن التلقي من جهة العدول
بل ربما يقف عليه الفساق وهو الغالب فيه لان ذلك في القنافي و
الاسواق والغالب فيهما الفساق فوجب قبول خبره فيه مع التحري
للضرورة ثم اشار الى الفرق بين خبره وخبر الكافر والصبي بوجهين
فقال وكونه اي كون الفاسق مع صفة الفسق اهلا للشهادة حتى
لو قضى القاضي بشهادته ينفذ وانتفاء التهمة اي تهمة الكذب عن
خبره حيث يلزمه بخبره من الاجتناب والاقدام ما يلزم غيره فلا يكون
خبره ملزما على الغير ابتداء بخلاف الكافر والصبي فان الكافر
ليس باهل للشهادة على المسلم والصبي ليس باهل للشهادة اصلا
ولا يلزمهما بخبرهما ما يلزم غيرهما فيكون خبرهما ملزما على الغير
ابتداء من غير اهلية الزام فلا يقبل ثم اشار الى الجواب عما يقال لما
تحققت الضرورة ههنا ينبغي ان يقبل خبر الفاسق من غير وجوب
تحكيم الرأي كما يقبل في المعاملات التي تنفك عن معنى الالزام فقال
الا ان اي لكن هذه الضرورة غير لازمة لانه لما تعارض جهتا الصدق
والكذب في خبره امكن تركه والرجوع الى الاصل وهو ان الماء في
الاصل طاهر وكذا الاصل في الطعام الحل فيعمل به واذا كان كذلك

لم يجعل الفسق هدرا بل اعتبر فسقه من وجه حتى لم يقبل خبره
بدون ضم تحكيم الرأي اليه بخلاف المعاملات التي تنفك عن معنى
الالزام لان الضرورة ثمة لازمة على ما بينا وبخلاف الاحاديث حيث
لا يقبل فيها خبر الفاسق اصلا سواء وقع في قلب السامع صدقه
او لم يقع لانه لا ضرورة في المصير الى قبول روايته لان في العدول الذين
تلقوا نقل الاخبار كثرة يمكن الوقوف على معرفة الحديث بالسماع
منهم فلا حاجة الى الاعتماد على خبر الفاسق قوله واما صاحب
الهوى فالمذهب المختار انه لا يقبل رواية من انتحل الهوى ودعا
الناس اليه لان المحاجة والدعوة الى الهوى سبب داع الى التقول
فلا يؤمن على احاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم واما صاحب
الهوى فكذا الهوى ميلان النفس الى ما يستلذ به من الشهوات
من غير داعية الشرع والانتحال اتخاذ النحلة وهي الملة اي الدين اعلم ان
ممن اتبع الهوى من يجب اكفاره كغلاة المجسمة والروافض ويسمى
الكافر المتاول ومنهم من لا يجب اكفاره ويسمى الفاسق المتاول
واختلف في القسم الاول فذهب جماعة من الاصوليين الى قبول
شهادته ورواية لانه اذا لم يخرج عن اهل القبلة وكان متحرجا معظما
للدين غير عالم بكفره يحصل ظن الصدق في خبره فيقبل كخبر العدل
المسلم وذهب اكثرهم الى ردهما لان الكافر ليس باهل للشهادة ولا
للرواية لما بينا وكونه متاولا لا يمنعه عن المعصية غير عالم بكفره
لا يجعله اهلا لهما فان كل كافر متاول اذ اليهود لا يعلمون بكفرهم
وتورعه عن الكذب كتورع النصراني فلا يلتفت اليه واختلف في
القسم الثاني ايضا فذهب القاضي ابو بكر الباقلاني ومن تابعه الى
رد شهادته وروايته جميعا لان الفسق في العمل مانع من القبول
فالفسق في الاعتقاد اولى لانه اقوى غاية ما في الباب انه جاهل
بفسقه لكن جهله بفسقه فسق آخر انضم الى فسق فكان اولى

بالمنع

بالمنع ولم يكن عذرا لجهله يكفر نفسه ويرقبها وذهب الجمهور الى
قبول شهادته لان شهادة الفاسق انما لا تقبل لتهمة الكذب والفسق
من حيث الاعتقاد لا يدل عليه لانه انما وقع فيه لغلوه في الاحتراز
عن المحظور حيث قال يكفر من ارتكب الذنب او يخرج من الايمان
فهذا الاعتقاد يحتمل على التحرز عن الكذب اشد الاحتراز لا على
الاقدام عليه فكان هذا الفسق نظير تناول متروك التسمية عمدا
او شرب المثلث على اعتقاد الاباحة فلا يصير به مردود الشهادة الا
الخطابية من الروافض فان شهادتهم لا تقبل لانهم يتدينون بتصديق
المدعي اذا حلف عندهم انه محق ويقولون المسلم لا يحلف كاذبا
فباعتقادهم هذا تمكن تهمة الكذب في شهادتهم فاما رواية
هذا القسم فمقبولة على الاطلاق عند بعض من قبل شهادتهم لما
ذكرنا من انتفاء تهمة الكذب فان من احترز عن الكذب على غير
الرسول كان اشد تحرزا من الكذب عليه وعند بعضهم تقبل اذا
كان عدلا ثقة ولم يكن داعيا للناس الى هواه ولا تقبل اذا كان
كذلك وهو مختار الشيخ وهو مذهب عامة اهل الفقه والحديث
لان دعواه الناس الى هواه ومحاجته في ذلك سبب داع الى التقول
اي الافتراء والكذب فيورث تهمة في روايته كما في شهادة الوالد
لولده فلا تقبل وذكر ابو اليسر ان المبتدع ان كان ممن يكفر
لا يقبل خبره وان كان ممن لا يكفر فان كان ممن يعتقد وضع
الاحاديث على رسول الله عليه الصلوة والسلام لا يقبل خبره لتوهم
الكذب كالكرامية فانهم يعتقدون جواز وضع الحديث للترغيب
والترهيب وان لم يكن ممن يعتقد الوضع وكان عدلا يقبل خبره ارجاء
صدقه على كذبه قوله واذا ثبت ان خبر الواحد حجة قلنا ان كان
الراوي معروفا بالفقه والتقدم في الاجتهاد كالخلفاء الراشدين
والعبادلة الثلاثة وزيد بن ثابت ومعاذ بن جبل وابي موسى

الاشعري وعايشة رضي الله عنهم اجمعين وغيرهم ممن اشتهر
بالفقه والنظر كان حديثهم حجة يترك به القياس وان كان الراوي
معروفا بالعدالة والحفظ والضبط دون الفقه مثل ابي هريرة وانس
بن مالك رضي فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالفه لم يترك
الا للضرورة وانسداد باب الراي واذا ثبت ان خبر الواحد حجة الخ
لما بين الشيخ رح شرائط قبول خبر الواحد وكونه حجة شرع في بيان شرط
تقدمه على القياس فقال ان كان الراوي معروفا بالفقه كالجماعة
المذكورين كان حديثه حجة يترك به القياس عند الجمهور وحكي عن
مالك رح ان القياس يقدم على الحديث لتمكن شبهات كثيرة فيه فانه
يجوز ان يكون الراوي ساهيا او غلطا او كاذبا ويجوز انه لم يكن
من النبي عليه الصلوة والسلام والقياس ما تمكنت فيه الا شبهة واحدة
وهي الخطا وما فيه شبهة واحدة اولى مما فيه شبهات كثيرة واحتج
الجمهور باجماع الصحابة فانهم كانوا يتركون احكامهم بالقياس اذا
سمعوا خبر الواحد وبان الخبر الواحد يقين باصله لانه قول الرسول
عليه الصلوة والسلام والشبهة في طريقه وهو النقل والراي محتمل
باصله في كل وصف اذ كل وصف من اوصاف النص يحتمل ان يكون هو
المؤثر في الحكم ويحتمل الا يكون فكان الاحتمال الثابت في الاصل اقوى
من الاحتمال الثابت في الطريق بعد التيقن بالاصل فكان الاخذ بما هو
اضعف احتمالا وهو الخبر اولى والعادلة اما جمع عدل فان من العرب
من يقول في عدل عدل وفي زيد زيد او جمع عدل وضعا كالنساء
للمراة وهم عند الفقهاء عبد الله بن مسعود وعبد الله بن عمر وعبد الله
بن عباس وعند المحدثين عبد الله ابن الزبير مقام عبد الله بن
مسعود رضي الله عنهم وان كان الراوي معروفا بالعدالة والضبط
دون الفقه اي الراي فان وافق حديثه القياس عمل به وان خالف
القياس لم يترك الخبر الا للضرورة وانسداد باب القياس من كل وجه

حتى اذا

حتى اذا كان موافقا القياس مخالفا القياس لم يترك الحديث وقوله
وانسداد باب الراي تفسير الضرورة يعني اذا كان مخالفا للقياس
من كل وجه يترك بالقياس لان ضبط حديث رسول الله عليه
الصلوة والسلام عظيم الخطر لانه عليه الصلوة والسلام قد اوتي
جوامع الكلم والوقوف على كل معنى ضمنه في كلامه امر عظيم وقد
كان نقل الحديث بالمعنى مستفيضا فيهم على ما جاء في كثير من الاخبار
امر النبي بكذا ونهى عن كذا فاحتمل ان هذا الراوي نقل معنى كلام
رسول الله عليه الصلوة والسلام بعبارة لا ينتظم المعاني التي
انتظمها عبارة الرسول عليه الصلوة والسلام لقصور فهمه
عن ادراكها اذ النقل بالمعنى لا يتحقق الا بقدر فهم المعنى فيدخل في
هذا الخبر شبهة زائدة يخلو عنها القياس فان الشبهة في القياس
ليست الا في الوصف الذي هو اصل القياس وههنا تمكنت شبهة
في متن الخبر بعد ما تمكنت شبهة في الاتصال فكان فيه شبهتان
وفي القياس شبهة واحدة فيحتاط في مثل هذا الخبر بترجيح ما هو
اقل شبهة وهو القياس عليه قوله وذلك مثل ابي هريرة رض
في المصراة وذلك اي مثل ما ذكرنا حديث ابي هريرة في المصراة وهو
ما روى ابو هريرة رض ان النبي عليه الصلوة والسلام قال لا تصروا
الابل والغنم فمن ابتاعها بعد ذلك فهو بخير النظرين بعد
ان يحلبها ان رضيها امسكها وان سخطها ردها وصاعا
من تمر والتصرية في اللغة الجمع يقال صريت الماء وصريته اي
جمعته والمراد بها في الحديث جمع اللبن والضرع بالشد وترك
الحلب مدة ليخيل المشتري انها غزيرة اللبن فالشافعي رح
جعل التصرية عيبا حتى كان للمشتري الخيار اذا تبين بعد
الحلب خلاف ما تخيله تمسكا بهذا الحديث وهو حديث
صحيح مخرج في الصحيحين وعندنا التصرية ليست بعيب

وليس للمشتري ولاية الرد بسببها من غير شرط لان البيع
يقتضي سلامة المبيع وبقلة اللبن لا يفوت صفة السلامة
لان اللبن ثمرة وبعدمها لا ينعدم صفة السلامة فبقلتها
اولى فاما الحديث فمخالف للقياس لان ضمان العدوان فيما
له مثل وفيما لا مثل له مقدر بالقيمة بالاجماع ثم اللبن ان كان من
ذوات الامثال يضمن بالمثل ويكون القول في بيان المقدار قول من
عليه وان لم يكن منها يضمن بالقيمة فايجاب التمر مكانه يكون مخالفا
للقياس فيكون ناسخا للكتاب والسنة الموجبين للعمل بالقياس
معارضا للاجماع الموجب للعمل فيكون مردودا لان من احاديث الهرة
رض انما يقبل ما لا يخالف القياس فاما ما خالفه فالقياس مقدم
عليه كذا في الاسرار والمبسوط فان قيل انكم عملتم بخبر القهقهة على
مخالفة القياس مع ان راويه معبد الجهني وانه لم يعرف بالفقه بين
الصحابة فخبر المصراة اولى بالقبول والعمل به لانه اثبت متنا واقوى
سندا وراويه وهو ابو هريرة اعلى رتبة في العلم من معبد قلنا قد
روى خبر القهقهة كثير من الصحابة مثل ابي موسى الاشعري وجابر
وانس وعمران بن الحصين واسامة بن زيد وعمل به كثير من الصحابة و
التابعين مثل علي وابن مسعود وابن عمر وجابر والحسن وابرهيم
ومكحول قلنا لذلك وجب قبوله وتقديمه على القياس اليه اشير
في الاسرار واعلم ان اشتراط فقه الراوي لتقديم الخبر على القياس
فذهب عيسى بن ابان واختاره القاضي الامام ابو زيد وخرج عليه
حديث المصراة وتابعه اكثر المتاخرين فاما عند الشيخ ابي الحسن الكرخي
ومن تابعه من اصحابنا فليس فقه الراوي شرطا لتقديم الخبر على القياس
بل يقبل خبر كل عدل ضابط اذا لم يكن مخالفا للكتاب والسنة المشهورة
ويقدم على القياس قال الصدر الاسلام ابو اليسر واليه مال اكثر العلماء
لان التغير من الراوي بعد ثبوت عدالته وضبطه موهوم والظاهر

انه يروي

انه يروي كما سمع ولو غير لغير على وجه لا يتغير المعنى هذا هو الظاهر
من احوال الصحابة والرواة العدول لان الاخبار وردت بلسانهم
فعلمهم باللسان يمنع عن غفلتهم عن المعنى وعدم فهمهم اياه وعدالتهم
وتقواهم تدفع تهمة الزيادة والنقصان عليه قال ولان القياس
هو الذي يوجب وهنا في رواية والوقوف على القياس الصحيح متعذر
فيجب القبول كيلا يتوقف العمل بالاخبار واستدل غيره على صحة
هذا القول بان عمر رض قبل حديث حمل ابن مالك في الجنين وقضى به
وان كان مخالفا للقياس لان الجنين ان كان حيا وجبت الدية كاملة
وان كان ميتا لا يجب فيه شيء ولهذا قال كذبا ان تقضي فيه برايينا
وفيه سنة رسول الله وقيل ايضا خبر الضحاك في توريث المراة من دية
زوجها وكان القياس عند الخلاف ذلك لان الميراث انما يثبت فيما
كان يملكه المورث قبل الموت والزوج لا يملك الدية قبل الموت لانها
انما تجب بعد الموت ومعلوم انهما لم يكونا من فقهاء الصحابة ولم
ينقل هذا القول من اصحابنا بل المنقول عنهم ان خبر الواحد مقدم على
القياس ولم ينقل التفصيل الا ترى انهم عملوا بخبر ابي هريرة في الصائم
اذا اكل او شرب ناسيا وان كان مخالفا للقياس حتى قال ابو حنيفة رح
لولا الرواية لقلت بالقياس وقد ثبت عن ابي حنيفة رح انه قال ما
جاءنا عن الله وعن رسوله فعلى الراس والعين ولم ينقل من احد
من السلف اشتراطه الفقه في الراوي فثبت انه قول مستحدث
واجاب عن حديث المصراة واشباهه فقال انما ترك اصحابنا العمل به
لمخالفة الكتاب وهو قوله تعالى فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم
او السنة المشهورة الموجبة لايجاب القيمة عند تعذر المثل صورة
وهي قوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد قوم عليه
نصيب شريكه ان كان موسرا الحديث ولمخالفة الاجماع المنعقد على
وجوب المثل والقيمة عند فوات العين وتعذر الرد لا لفوات فقه

الراوي على انا لا نسلم ان ابا هريرة رض لم يكن فقيها بل كان فقيها
ولم يعدم شيا من اسباب الاجتهاد وقد كان يفتي في زمان الصحابة
وما كان يفتي في ذلك الزمان الا فقيه مجتهد مع انه كان من المهاجرين
من علية اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام كذا ذكر في القواطع
وقد دعى النبي عليه الصلوة والسلام له بالحفظ فاستجاب الله له فيه
حتى انتشر في العالم ذكره وحديثه وقال اسحق الحنظلي ثبت عندنا
في الاحكام ثلثة الاف من الاحاديث روى ابو هريرة منها الفا وخمسمائة
وقال البخاري روى عنه سبعماية نفر من اولاد المهاجرين والانصار
وقد روى جماعة من الصحابة عنه فلا وجه الى رد حديثه بالقياس
قوله وان كان الراوي مجهولا لا يعرف الا بحديث رواه او بحديثين
مثل وابصة بن معبد وسلمة بن المحبق فان روى عنه السلف و
شهدوا بصحته او سكتوا عن الطعن صار حديثه مثل حديث
المعروف وان اختلف فيه مع نقل الثقات عنه فكذلك عندنا وان
لم يظهر من السلف الا الرد لم يقبل حديثه وصار مستنكرا وان كان
لم يظهر حديثه في السلف فلم يقابل برد ولا قبول لم يجب العمل به لكن
العمل به جائز لان العدالة اصل في ذلك الزمان حتى ان رواية مثل هذا
المجهول في زماننا لا يعمل العمل به لظهور الفسق فصار المتواتر يوجب
علم اليقين والمشهور علم طمانينة وخبر الواحد علم غالب الرأي
والمستنكر منه يفيد الظن وان الظن لا يغني من الحق شيا والمستنكر
منه في حين الجواز للعمل به دون الوجوب وان كان الراوي مجهولا
الى آخره اعلم ان عامة السلف وجماهير الخلف اتفقوا على عدالة
جميع الصحابة رض لان عدالتهم ثبتت بتعديل الله تعالى اياهم وثنائه
عليهم في آي كثيرة مثل قوله تعالى والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار والذين اتبعوهم باحسان الآية وقوله عز اسمه
والذين معه اشداء على الكفار الآية وقوله جل ثناؤه لقد رضي الله

عن

القول بعدالة جميع الصحابة

عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة في شواهد لها كثيرة وبقول الرسول
عليه الصلوة والسلام اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم ولا شك انه
لا اهتداء من غير عدالة وقوله عليه الصلوة والسلام لا تذكروا اصحابي
الا بخير فلو انفق احدكم ملا الارض ذهبا ما ادرك مد احدهم ولا
نصيفه وقوله عليه الصلوة والسلام ان الله اختارني واختار لي اصحابا وانصارا
واصهارا واختيار الله تعالى لا يكون لمن ليس بعدل ولا تعديل
اعلى من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله كيف ولو لم يرد الثناء
لكان ما اشتهر وتواتر من حالهم في الهجرة والجهاد وبذلهم المهج والاموال
وقتلهم الاباء والاولاد في موالاة الرسول ونصرته كافيا في القطع بعدالتهم
واما ما جرى بينهم من الفتن فبناء على التاويل والاجتهاد فان كل
فريق ظن ان الواجب ما صار اليه وانه اوفق للدين واصلح لامور
المسلمين فلا يوجب ذلك طعنا فيهم ولكنهم اختلفوا في تفسير
الصحابي فذهب عامة اصحاب الحديث وبعض اصحاب الشافعي رح
الى ان من صحب النبي عليه الصلوة والسلام لحظة فهو صحابي لان
اللفظ ماخوذ من الصحبة وهي تعم القليل والكثير وذهب جمهور المحققين
الى انه اسم لمن اختص بالنبي عليه الصلوة والسلام وطلت صحبته
معه على طريق التتبع له والاخذ منه ولهذا لا يوصف من جالس عالما
ساعة بانه من اصحابه وكذا اذا طال المجالسة معه اذا لم يكن على طريق
التتبع له والاخذ عنه وكذا لو حلف زيد انه ليس صاحب عمرو وقد
صحبه لحظة لا يحنث بالاتفاق قال الغزالي رح الاسم لا ينطلق الا على
من صحبه ثم يكفي للاسم من حيث الوضع الصحبة ولو ساعة ولكن
العرف يخصص الاسم بمن كثرت صحبته ويعرف ذلك بالتواتر والنقل
الصحيح ولا حد لتلك الكثرة بتقدير بل بتقريب وسمعت عن شيخي رح
ان ادناها ستة اشهر وعن سعيد بن المسيب انه قال لا نعد من
الصحابة الا من قام مع الرسول سنة او سنتين وغزا معه غزوة

او غزوتين واذا عرفت هذا علمت ان المجهول في الصدر الاول
لا يكون من الصحابة لان المراد منه من لم يعرف ذاته الا برواية
الحديث الذي رواه ولم يعرف عدالته ولا فسقه ولا طول صحبته
واليه اشير بقوله لا يعرف الا برواية حديث او حديثين وقد
عرفت عدالة الصحابة بالنصوص واشتهر طول صحبتهم فكيف
يكون هو داخلا فيهم وعلمت ان وابصة وسلمة ومعقلا وان
رووا النبي عليه الصلوة والسلام ورواعنه لا يعدون من الصحابة
على ما اختاره الاصوليون لعدم معرفة طول صحبتهم وقوله
لا يعرف الا بحديث او حديثين بيان للجهالة اي كان مجهولا في
رواية الحديث حتى لا يعرف الا بكذا واحترز عن مجهول النسب فان هذا
اللفظ قد يطلق عليه وتلك الجهالة غير مانعة عن القبول عند عامة
الاصوليين واهل الحديث وان كانت مانعة عند البعض مثل
وابصة بن معبد هو ابن معبد بن عبيد بن قيس بن كعب نزل
الكوفة ثم تحول الى الجزيرة ومات بها روي ان رجلا صلى خلف
الصف وحده فامر النبي عليه الصلوة والسلام ان يعيد وسلمة
بن المحبق بكسر الباء الاخير كذا في المغرب واصحاب الحديث يروونه
بفتح الباء واسم المحبق صخر بن البليد بن الحارث ويقال سلمة
بن عمرو بن المحبق نسب الى جده روى عن النبي عليه الصلوة والسلام
انه قال فيمن وطئ جارية امراته فان طاوعته فهي له وعليه مثلها
وان استكرهها فهي حرة وعليه مثلها ولم يعمل بهذا الحديث
لان القياس الصحيح يرده وهو كالمخالف للكتاب والسنة المشهورة
والاجماع كحديث المصراة ومعقل بن سنان بن اشجع بن ريث بن
غطفان ابو محمد ويقال ابو عبد الرحمن شهد مكة مع الرسول
عليه الصلوة والسلام وسكن الكوفة وقتل يوم الحرة بالمدينة
سنة ثلث وستين روى قصة بروع كما بينها ثم رواية مثل هذا

المجهول

المجهول على خمسة اوجه ان روى عنه السلف وشهدوا بصحته
اي بصحة حديثه او بصحة المروي يعني روايتهم عنه للقبول العمل
به لا للرد عليه او سكتوا عن الطعن والرد بعد ما بلغهم روايته
صار حديثه في هذين الوجهين مثل حديث المعروف بالفقه
والعدالة والضبط فيقبل ويقدم على القياس لانهم كانوا اهل
فقه وضبط وتقوى ولم يتهموا بالتقصير في امر الدين وكانوا
لا يقبلون الحديث حتى يصح عندهم انه مروي عن رسول الله عليه
الصلوة والسلام وقد ظهر منهم رد ما خالف القياس من روايتهم
فلا يكون قبولهم الا لعلمهم بعدالة هذا الراوي وحسن ضبطه
او لانه موافق لما سمعوه من الرسول عليه الصلوة والسلام او
لرواية بعض المشهورين عنه وكذا السكوت في موضع الحاجة لا
يحل الا على وجه الرضا بالمسموع والمروي فكان سكوتهم عن الرد
دليل التقرير بمنزلة ما لو قبلوه ورووا عنه اذ لو لم يكن كذلك
لتطرق نسبة التقصير اليهم وانهم لم يتهموا بذلك وان اختلف فيه
اي في صحة حديثه مع نقل الثقات عنه وهو الوجه الثالث فكذلك
اي ان عمل به البعض ورده البعض يقبل ايضا مثل حديث المعروف
لانه لما قبله بعض الفقهاء المشهورين صار كانه رواه بنفسه
مثل حديث معقل بن سنان فيما روي ان ابن مسعود رضي الله عنه
سئل عمن تزوج امراة ولم يسم لها مهرا ولا دخل بها حتى مات
عنها زوجها فلم يجب مهرا وكان السائل يتردد اليه شهرا ثم قال بعد شهر
اجتهد فيه برايي فان يكن صوابا فمن الله وان يكن خطاء
فمن ابن ام عبد وفي رواية فمني ومن الشيطان والله ورسوله
منه بريان ارى لها مهر مثل نسائها لا وكس ولا شطط اي لا نقص
ولا مجاوزة حد فقام معقل بن سنان الاشجعي وابو الجراح صاحب
راية الاشجعي وقالا نشهد ان رسول الله عليه الصلوة والسلام

قضى في بروع بنت واشق الاشجعية بمثل قضائك هذا
وقد كان هلال بن مرة مات عنها من غير فرض مهر ودخول
فسر بذلك ابن مسعود رض سرورا لم يكن يسر مثله بعد اسلامه
لما وافق قضاءه قضاء رسول الله عليه الصلوة والسلام وقبل
حديثه ورده علي رض فقال ما نصنع بقول اعرابي بوال على
عقبيه حسبها الميراث لامرها لمخالفته القياس الذي عنده
وهو ان المعقود عليه عاد اليها سالما فلا تستوجب بمقابلته
عوضا كما لو طلقها قبل الدخول بها وجعل الراي اولى من
رواية مثل هذا المجهول وهو مذهبنا ايضا وقيل انما رده لمن هب
تفرد به وهو انه كان يحلف الراوي ولم ير هذا الرجل حتى يحلفه
ولما اختلف في قبوله اخذنا به لما ذكرنا على ان الثقات رووا
هذا الخبر عنه مثل ابن مسعود رض من القرن الاول وعلقمة
ومسروق ونافع بن جبير والحسن من القرن الثاني فثبت
بروايتهم عنه وعملهم بخبره عدالته وقوله اعرابي بوال
على عقبيه اشارة الى انه من الذين غلب فيهم الجهل من اهل البوادي و
سكان الرمال اذ من عادتهم الاحتباء في الجلوس من غير ازار والبول
في المكان الذي جلسوا فيه اذا احتاجوا اليه وعدم المبالاة باصابته
اعقابهم وذلك من الجهل وقلة الاحتياط وقوله عندنا يشير الى
اختلاف في هذا القسم فان ثبت فوجهه ان الرد لما عارض القبول
تساقطا ويصير الخبر بمنزلة ما لو لم يلحقه رد ولا نكير فيلحق بالقسم
الخامس والجواب ما ذكرنا ان قبول البعض من الثقات وعمله به بمنزلة
روايته ذلك الخبر بنفسه فلا يؤثر فيه رد غيره وان ظهر حديثه
ولم يظهر من السلف الا الرد وهو الوجه الرابع فلا يجوز العمل به اذا
خالف القياس لانهم كانوا لا يتهمون برد الحديث الثابت عن رسول
الله عليه الصلوة والسلام ولا يتركه العمل به وترجيح الراي بخلافه عليه

فانفاقهم

فانفاقهم على الرد دليل على انهم اتهموه في هذه الرواية ولو قال
الراوي اوهمت لم يعمل بروايته فاذا ظهر ذلك ممن فوقه وهو رد
الفقهاء من الصحابة كان اولى كذا ذكر شمس الائمة رح ويسمى هذا
النوع منكرا ومستنكرا لان اهل الفقه والحديث لم يعرفوا صحته
وهو دون الموضوع في احتمال الكذب فان الموضوع لا يحتمل ان يكون
حديثا مثل ما روى محمد بن سعيد عن حميد عن انس ان رسول
الله عليه الصلوة والسلام قال انا خاتم النبيين لا نبي بعدي الا ان
يشاء الله فوضع هذا الاستثناء لما كان يدعوا اليه من الالحاد
والزندقة ويدعي النبوة فاما المنكر فيحتمل ان يكون حديثا لان كونه
حديثا ان لم يكن معلوما عند اهل الصنعة فكونه موضوعا ليس بمعلوم
ايضا فكان من الجائز ان يكون الراوي صادقا في الرواية ولكنه مع هذا
الاحتمال ليس بحجة في حق الوجوب فلا في حق الجواز وذلك مثل حديث
فاطمة بنت قيس اخبرت ان زوجها ابا عمرو بن حفص المخزومي
طلقها ثلاثا فامر بنفقة اصوع من شعير فاستقلتها وكان النبي
عليه الصلوة والسلام بعثه مع علي رض الى اليمن فانطلق خالد بن
الوليد في نفر من بني مخزوم الى النبي عليه الصلوة والسلام فقالوا يا
رسول الله ان ابا عمرو طلق فاطمة ثلاثا فهل لها نفقة فقال
عليه الصلوة والسلام ليس لها نفقة ولا سكنى فارسل اليها ان تنتقل
الى ام شريك ثم ارسل اليها ان ام شريك يأتيها المهاجرون الاولون
فانتقلي الى ابن ام مكتوم فانك اذا وضعت خمارك لم يرك فرده
عمر رض وقال لا ندع كتاب ربنا ولا سنة نبينا بقول امراة
لا ندري اصدقت ام كذبت احفظت ام نسيت اتهمها بالكذب
والغفلة والنسيان ثم اخبر انه رد مخالفا للكتاب والسنة فدل
على ان في كتاب الله وسنة رسوله نفقة لهذه المعتدة وقال عيسى
ابن ابان انه اراد بقوله كتاب ربنا وسنة نبينا القياس الصحيح

فانه ثابت بالكتاب والسنة اذ لو كان المراد عين النص والسنة
لتلى النص وروى السنة واشار ابو جعفر الطحاوي رح في شرح
الآثار الى انه اراد بالكتاب لا تخرجوهن من بيوتهن ولا يخرجن
ومن السنة ما قال عمر رض سمعت رسول الله عليه الصلوة والسلام
يقول لها النفقة والسكنى ورده ايضا اسامة بن زيد وابو سلمة بن
عبد الرحمن وابو اسحق والاسود وسعيد بن المسيب والنخعي والثوري
ومروان بن الحكم ورد عمر كان بحضرة اصحاب رسول الله عليه الصلوة
والسلام ولم ينكر ذلك عليه احد فدل تركهم النكير على ان مذهبهم فيه
كمذهبه فثبت ان هذا الحديث منكر ولم يجز العمل به وان كان لم يظهر
حديثه في السلف اي لم يبلغهم حديث هذا المجهول ولم يظهر منهم رد
ولا قبول ثم ظهر من بعد وهو الوجه الخامس لم يجب العمل به ولكن العمل
به جائز يعني انه اذا وافق القياس او اذا لم يخالف القياس لان من كان
في الصدر الاول فالعدالة ثابتة له باعتبار الظاهر لما بينا من غلبة
العدالة في ذلك الزمان فباعتبار هذا الظاهر ترجح جانب الصدق في
خبره وباعتبار انه لم يشتهر في السلف ويتمكن تهمة الوهم فيه فيجوز
العمل به اذا وافق القياس على وجه حسن الظن به ولكن لا يجب العمل به لان
الوجوب شرعا لا يثبت بمثل هذا الطريق الضعيف كذا شمس الائمة رح
فان قيل اذا وافق القياس ولم يجب العمل به كان الحكم ثابتا بالقياس
فما فائدة جواز العمل به قلنا هي جواز اضافة الحكم اليه فلا يتمكن ما في
القياس من منع هذا الحكم لكونه مضافا الى الحديث فاما رواية مثل
هذا المجهول في زماننا فلا تقبل ولا يصح العمل بخبره ما لم يتابع بقبول
العدول لغلبة الفسق على اهل هذا الزمان ثم لخص الشيخ الكلام
وبين حاصله فقال فصار المتواتر اي الخبر المتواتر يوجب علم
اليقين وفي مقابلته الموضوع لانقطاع احتمال كونه حجة بالكلية
والمشهور علم طمانية وفي مقابلته المستنكر لان المشهور حجة

يحتمل ان

يحتمل ان يكون غير حجة والمستنكر على عكسه والمراد من الظن
في قوله والمستنكر منه اي من الخبر يفيد الظن الوهم فان الظن
ما كان جانب الثبوت فيه راجحا والمستنكر بهذه المثابة وخبر الواحد
على غالب الرأي اي خبر الواحد الذي هو معروف بالضبط والعدالة
او في حكم المعروف وفي مقابلته المستور اي خبر المجهول الذي لم يقابل
برد ولا قبول لان ذلك يوجب العمل به وهذا لا يوجبه قوله ويسقط
العمل بالحديث اذا ظهر مخالفته قولا او عملا من الراوي بعد الرواية
ويسقط العمل بالحديث الى آخره اذا افتى الراوي بخلاف ما رواه من
الحديث او عمل بخلافه فذلك لا يخلو من ان يكون قبل رواية الحديث
وقبل بلوغه اياه او بعد البلوغ قبل الرواية او بعد الرواية او لم يعرف
تاريخه ولا يخلو كل واحد من ان يكون خلافا بيقين اي لا يحتمل ان
يكون مرادا من الخبر او لا يكون فان كان قبل الرواية وقبل بلوغه اياه
لا يوجب ذلك جرحا في الحديث بوجه لان الظاهر ان ذلك كان مذهبه
وانه ترك ذلك الخلاف بالحديث ورجع اليه فيحمل عليه احسانا للظن به
وكذلك ان لم يعرف التاريخ لان الحديث حجة بيقين في الاصل ووقع الشك
في سقوطه فوجب العمل بالاصل ويحمل على انه كان قبل الرواية لان الحمل على
احسن الوجهين واجب ما لم يتبين خلافه وكذلك ان كان بعد
الرواية ولم يكن خلافا بيقين بان كان اللفظ عاما فعمل بخصوصه دون
عمومه او كان مشتركا او بمعنى المشترك فعمل باحد وجوهه لان ظاهر
الحديث واحتماله للمعاني لا يتغير بتاويله وعمله بخلاف الظاهر لا يغير
ظاهر الحديث واحتماله للمعاني لغة الى تاويله لا يكون حجة على غيره كما
لا يكون اجتهاده حجة في حق غيره فوجب عليه التامل والنظر فيه فان
اتضح له وجه وجب اتباعه وان كان بعد الرواية او بعد بلوغه اياه
وذلك خلاف بيقين فذلك يوجب جرحا في الحديث لان خلافه ان كان
حقا بان خالف الموقوف على انه منسوخ او ليس بثابت وهو الظاهر

من حاله فقد بطل الاحتجاج به لان المنسوخ او ما ليس بثابت ساقط
العمل والاعتبار وان كان خلافه بالطلبان خالف لقلة المبالاة في التهاون
بالحديث او لغفلة او نسيان فقد سقط بذلك روايته لانه ظهر انه لم يكن
عدلا وكان فاسقا او ظهر انه كان مغفلا وكل ذلك مانع عن قبول
الرواية ولا يقال انما صار فاسقا بالخلاف مقتصرا على الحال فلا يقدح ذلك
في القبول لما روى قبله كما لو مات او جن بعد الرواية لانا نقول قد بلغ
الحديث منه الينا وقد ثبت فسقه ولا بد في الرواية من الاسناد اليه فكان
بمنزلة ما رواه في الحال وهذا لان العدالة امر باطن لا يوقف عليه الا
بالاستدلال بالاحتراز عن محظورات دينه فاذا لم يحترز ظهر انها لم تكن ثابتة
بخلاف الموت والجنون لان الحيوة والعقل كانا ثابتين بيقين فلا يظهر
بالموت والجنون عدمهما ومثاله ما روى ابو هريرة رض ان النبي عليه الصلوة
والسلام قال يغسل الاناء من ولوغ الكلب سبعا ثم صح من فتواه انه يطهر
بالغسل ثلثا فيسقط العمل بما روى ويحمل على انه عرف انتساخه بعد
وما روت عايشة رض ان النبي عليه الصلوة والسلام قال ايما امراة
نكحت بغير اذن وليها فنكاحها باطل باطل باطل ثم صح انها زوجت حفصة
بنت اخيها عبد الرحمن بن المنذر حين كان عبد الرحمن غائبا فلما انكحت
فقد جوزت نكاح المراة نفسها دلالة لان العقد لما انعقد بعبارة
غير المتزوجة من النساء فلان ينعقد بعبارتها اولى فيكون فيه عمل
بخلاف ما روت عايشة رض فتبين به نسخه قوله او من غيره
من الائمة الصحابة والحديث ظ لا يحتمل الخفاء عليهم ويحمل على الانتساخ
او من غير من الائمة الصحابة اى يسقط العمل بالحديث ايضا اذا ظهر
مخالفة الحديث من غير راويه من ائمة الصحابة قيد بقوله من ائمة
الصحابة لان مخالفة غير الصحابة من ائمة النقل وطعنه فيه لا يسقط
العمل به على الاطلاق بل صرح على التفصيل فان طعن طعنا مبهما لا يقبل
كما لا يقبل في الشهادة وكذا ان كان مفسرا بامر مجتهد فيه كالطعن بالارسال

وبشرب

وبشرب النبيذ لمن يعتقد اباحته وبركض الدواب وكثرة المزاح
ونحوها وكذا ان كان مفسرا بما يوجب الجرح بلا اتفاق ولكن الطاعن
معروف بالتعصب او متهم به لان الظاهر ان التعصب حمله عليه فاما
الطعن بما يوجب الجرح بلا اتفاق ممن هو معروف بالعدالة والنصيحة
والاتقان فيقبل وقيد بقوله والحديث ظاهر لان مخالفة الحديث من
غير الراوي من ائمة الصحابة لا تقدح في الحديث اذا كان ممن يجوز
ان يخفى عليه ذلك الحديث كما روى ان النبي عليه الصلوة والسلام
رخص للحائض في ان تترك طواف الصدر ثم صح عن ابن عمر رض
انها تقيم حتى تطهر فتطوف فلا يترك به العمل بالحديث المرخص لان
الحديث الصحيح واجب به العمل فلا يترك العمل بمخالفة بعض الصحابة
اذا امكن عمل خلافه على وجه حسن وقد امكن ان يقال انما عمل
وافتى بخلافه لانه خفي عليه النص ولو بلغه لرجع اليه فالواجب على
من بلغه ان يعمل به فاما اذا لم يحتمل مثل ذلك الحديث الخفاء عليه فخلافه
يسقط العمل به ويخرجه من ان يكون حجة لانه لما انقطع توهم انه
لم يبلغه ولا يظن به مخالفة حديث صحيح عن رسول الله عليه الصلوة
والسلام سواء رواه هو او غيره كان احسن الوجوه ان يحمل على انه
عرف انتساخه فترك العمل به وذلك مثل ما روى عبادة بن الصامت
رض عن النبي عليه الصلوة والسلام البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام
والثيب بالثيب جلد مائة ورجم بالحجارة اى حد زنا البكر بالبكر
وحد زنا الثيب بالثيب كذا ثم صح عن الخلفاء رضوان الله عليهم
انهم ابوا الجمع بين الرجم والجلد بعد علمنا انه لم يخف عليهم الحديث
لشهرته فيهم فعرفنا به انتساخ هذا الحكم وكذلك صح عن عمر رض قوله
والله لا انفي ابدا بعد ما نفى رجلا فلحق بالروم مرتدا وقوله على
رض كفى بالنفي فتنة مع علمنا انه لم يخف عليهما الحديث فاستدللنا
به على انتساخ حكم الجمع بين الجلد والتغريب وقوله ويحمل على الانتساخ

يتعلق بالقسمين اى يحمل الحديث على صيرورته منسوخا بمخالفة
الراوى قولا وعملا وبمخالفة غيره من ائمة الصحابة والانتساخ
ههنا مصدر انتسخ المبنى للمفعول لا مصدر انتسخ لانه متعد وليس
المراد ههنا المتعدى قوله واختلف فيما اذا انكر المروى عنه
قال بعضهم يسقط العمل به وهو الاشبه وقد قيل ان هذا
قول ابى يوسف رح خلافا لمحمد رح وهو فرع اختلافهما فى
شاهدين شهدا على القاضى بقضية وهو لا يذكرها قال ابو يوسف
رحمه الله لا يقبل وقال محمد رح يقبل والطعن المبهم لا يوجب جرحا
فى الراوى كما لا يوجبه فى الشاهد ولا يمتنع العمل به الا اذا وقع مفسرا
بما هو جرح متفق ممن اشتهر بالنصيحة والاتقان دون التعصب
والعداوة من ائمة الحديث فصل فى المعارضة وهذه
الحجج التى سبق ذكرها وجوه ما من الكتاب والسنة لا تتعارض فى
انفسها وضعا ولا تتناقض لان ذلك من امارات العجز تعالى الله
عن ذلك وانما يقع التعارض بينها لجهلنا بان ناسخ من المنسوخ
واختلف فيما اذا انكره الى آخره اى الحديث المروى عنه هو على وجهين
اما ان انكره انكارا جاحدا مكذب بان قال ما رويت لك هذا الحديث قط
او كذبت على او انكره انكارا متوقف بان قال لا اذكر انى رويت لك هذا
الحديث او لا اعرفه او نحو ذلك ففى الوجه الاول يسقط العمل به بلا خلاف
لان كل واحد من الاصل والفرع مكذب للآخر فلا بد من كذب واحد
غير معين وهو موجب القدح فى الحديث ولكن لا يقدح ذلك فى عدالتهما
للتيقن بعدالة كل واحد ووقوع الشك فى زوالها فلا يترك اليقين
بالشك كبينتين متكافيتين متعارضتين لم يقتلا او لم يسقط
عدالتهما وفائدته تظهر فى قبول رواية كل واحد منهما فى غير ذلك
الخبر كذا فى عامة نسخ الاصول واما فى الوجه الثانى فقد اختلف فيه
فذهب الشيخ ابو الحسن الكرخى وجماعة من اصحابنا واحمد بن حنبل

فى رواية

فى رواية عنه الى ان العمل يسقط به كما فى الوجه الاول وهو مختار
القاضى الامام ابى زيد رح ومن تابعه من المتاخرين وذهب
مالك والشافعى وجماعة من المتكلمين الى انه لا يسقط العمل به كما لو
لم ينكر وتمسكين بان حال كل واحد محتملة فان حال المدعى
يحتمل السهو والغلط وحال المنكر يحتمل النسيان والغفلة اذ
الانسان قد يروى شيا لغيره ثم ينسى بعد مدة فلا يتذكره اصلا
وكل واحد منهما عدل ثقة فكان مصدقا فى حق نفسه ولا يبطل
ما ترجح من جهة الصدق فى خبر الراوى بعد الثبت بنسيان الآخر
كما لا يبطل بموته وحيوته فحل للراوى الرواية وهذا بخلاف الشهادة
على الشهادة فان الاصل اذا انكر لا يحل للفرع الشهادة لان مبناها
على التحميل فاما اذا انكر الاصل سقط التحميل وبقى العلم فلا يحل له الشهادة
فاما الرواية فمبنية على السماع دون التحميل الا ترى انه لو ترى انه
لو سمع الحديث ولم يحمله المحدث ولم يعلم بسماعه حل للسامع الرواية
عنه فاما اذا انكرها والمدعى مصدق فى حق نفسه بقى السماع فحلت له
الرواية واحتج من رده بان الحديث يرد بتكذيب العادة بان كان
الحديث غريبا فى حادثة مشهورة فتكذيب الراوى اولى لان تكذيبه
ادل على الوهم من تكذيب العادة لانه يدور عليه وهو تكذيب صريحا
وذلك تكذيب دلالة والصريح راجح على الدلالة وحقيقة المعنى فيه ان
الخبر انما يكون حجة ومعمولا به بالاتصال بالرسول عليه الصلوة والسلام
وبانكار الراوى ينقطع الاتصال لان انكاره حجة فى حقه فينتفى به
رواية الحديث او يصير هو مناقضا بانكاره ومع التناقض لا يثبت
الرواية وبدون الرواية لا يثبت الاتصال فلا يكون حجة كما فى
الشهادة على الشهادة ولانه اذا لم يتذكر بالتذكير كان مغفلا ورواية
المغفل لا تقبل ولان اكثر ما فى الباب ان يصدق كل واحد منهما فى
حق نفسه فقلنا يحل للراوى ان يعمل به ولا يحل لغيره لتحقق الانقطاع

في حق غيره بتكذيب المروي عنه وقد قيل ان هذا اي سقوط العمل
بالخبر الذي انكره المروي عنه قول ابي يوسف رح خلافا لمحمد رح
بناء على اختلافهما في مسئلة ذكرها الخصاف في ادب القاضي ان
من ادعى عند القاضي انه قضى له على خصمه بكذا والقاضي لم يتذكر
قضاءه وانكر ذلك فاقام البينة على ذلك يقبل عند محمد رح لاحتمال
النسيان من جهة القاضي ولا يقبل عند ابي يوسف رح لانكار
من اسند القضاء اليه فكذلك في باب الرواية ومثاله حديث
ربيعة بن عبد الرحمن عن سهيل بن ابي صالح عن ابيه عن ابي
هريرة رض ان النبي عليه الصلوة والسلام قضى بشاهد ويمين
فان عبد العزيز بن محمد الدراوردي قال لقيت سهيلا فسألته
عن رواية ربيعة عنه هذا الحديث فلم يعرفه وكان يقول بعد ذلك
حدثني ربيعة عني فاصحابنا لم يقبلوا هذا الحديث لانقطاعه بانكار
سهيل فصل في المعارضة قوله لا تعارض في النص
وضعا ولا تناقض فالتناقض عند من لم يجوز تخصيص العلة
وجود الدليل في بعض الصور مع تخلف المدلول عنه سواء كان لمانع
او لا لمانع وعند من جوزه هو وجود الدليل مع تخلف المدلول عنه
بلا مانع والتعارض تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع
بينهما بوجه فالتناقض يوجب بطلان نفس الدليل والتعارض
يمنع ثبوت الحكم من غير ان يتعرض للدليل هذا هو الفرق بينهما في
اصطلاح الاصوليين الا ان كل واحد منهما في النصوص مستلزم للآخر
فان تخلف المدلول عن الدليل فيها لا يكون الا لمانع فيكون ذلك المانع
معارضا للدليل فيما تخلف عنه وكذا اذا تعارض النصان يكون الحكم
متخلفا عن كل واحد لا محالة فيتحقق التناقض فلذا جمع الشيخ رح
بينهما كذا قيل لان ذلك اي التعارض والتناقض من علامات العجز
فان من اقام حجة متناقضة على شيء كان ذلك لعجزه عن اقامة

حجة غير

حجة غير متناقضة وكذا اذا اثبت حكما بدليل عارضه دليل آخر
يوجب خلافه كان ذلك لعجزه عن اقامة دليل سالم عن المعارضة
والعجز عن ذلك بناء على الجهل بحقائق الاشياء والله تعالى يتعالى عن ان
يوصف بالعجز والجهل فثبت انه لا تعارض ولا تناقض في حجج حقيقة
وانما يقع التعارض بين هذه الحجج لجعلنا بالناسخ والمنسوخ فان
احدهما لا بد من ان يكون متقدما فيكون منسوخا بالتاخر فاذا
لم يعرف التاريخ لم يمكن التمييز بين المتقدم والمتاخر فيقع التعارض
ظاهرا بالنسبة الينا من غير ان يتمكن التعارض في الحكم حقيقة فلا
جرم احتيج الى بيان المعارضة وما يتعلق بها فنقول المعارضة لغة
هي الممانعة على سبيل المقابلة يقال عرض له كذا اي استقبله فمنعه
مما قصده ومنه سمي السحاب عارضا لانه يمنع شعاع الشمس
وحرارتها عن الاتصال بالارض وفي اصطلاح الاصوليين هي
تقابل الحجتين المتساويتين على وجه لا يمكن الجمع بينهما وقيد
بالمتساويتين احترازا عن غيرهما لان التدافع لا يتحقق بين القوي
والضعيف بل يترجح القوي عليه فالمشهور لا يقابل المتواتر
وخبر الواحد لا يعارض المشهور وبعدم امكان الجمع احترازا عن
امكان الجمع بينهما فان التدافع الذي هو الركن في المعارضة يسقط
عند امكان الجمع بوجه ثم التعارض لا يتحقق الا بوحدة المحكوم به
والمحكوم عليه لان تحقيقه بتناقض الكلامين ولا تناقض الا عند
اتحادهما فانك اذا قلت الحمل يذبح ويشوى اذا اردت به ذبح الحمل
لاختلاف المحكوم عليه واذا قلت المكره مختار اي له قدرة على
الامتناع لا يناقضه قولك المكره ليس بمختار على معنى انه ما خلي الرأي
وشهوته لاختلاف المحكوم به ويندرج فيما ذكرنا ما شرط فيه من
وحدة الزمان والمكان والاضافة والقوة والفعل والشرط لانك
اذا قلت زيد جالس اي في هذا الزمان او المكان زيد ليس بجالس

في زمان او مكان آخر كان المحكوم في الاول غيره في الثاني وكذا
اذا قلت زيد اب اي لعمرو وزيد ليس باب اي لخالد اذ المحكوم
في الاول ابوة عمرو وفي الثاني ابوة خالد او قلت الخمر مسكر في الدن
اي بالقوة الخمر ليس بمسكر في الدن اي بالفعل اذ المحكوم فيهما
امران متغايران ولو قلت الزنجي اسود اي جلده الزنجي ليس
باسود اي جميع اجزائه كان المحكوم عليه في الاول بعض الاجزاء
وفي الثاني كلها فيتغايران وكذا اذا قلت الجسم مفرق للبصر اي بشرط
كونه ابيض الجسم ليس بمفرق للبصر اي بشرط كونه اسود فان
المحكوم عليه في الاول الجسم الموصوف بالبياض وفي الثاني الجسم الموصوف
بالسواد وهما متغايران وبالجملة ينبغي ان لا يغاير احد الكلامين
الآخر في شيء البتة الا في النفي والاثبات فينفي احدهما ما اثبته الآخر
بعينه من ذلك المحكوم عليه بعينه من غير تفاوت قوله وحكم
المعارضة بين الآيتين المصير الى السنة وبين السنتين المصير
الى القياس واقوال الصحابة رض على الترتيب في الحجج ان امكن لان التعارض
متى ثبت بين الحجتين تساقطتا لاندفاع كل واحدة منهما بالاخرى
فيجب المصير الى ما بعدهما من الحجة وعند تعذر المصير اليه يجب تقرير
الاصول كما في سؤر الحمار لما تعارضت الدلائل ولم يصلح القياس شاهدا
لانه لا يصلح لنصب الحكم ابتداء قيل ان الماء عرف طاهرا في الاصل فلا
ينتجس بالتعارض ولم يزل به الحدث فوجب ضم التيمم اليه
ويسمى الحكم مشكلا وحكم المعارضة كذا اذا ورد نصان متناقضان
فالسبيل فيه الرجوع الى طلب التاريخ فان علم التاريخ وجب العمل
بالمتاخر لكونه ناسخا للمتقدم وان لم يعلم ولم يمكن الجمع بينهما
سقط حكم الدليلين لتعذر العمل بهما وباحدهما عينا لان العمل
باحدهما ليس باولى من العمل بالآخر ولا يمكن الترجيح بلا مرجح
ولا ضرورة في العمل باحدهما ايضا لوجود الدليل الذي يمكن العمل به

بعدهما

بعدهما فلا يجب العمل فيما يحتمل انه منسوخ واذا تساقطا وجب
المصير الى دليل آخر يمكن به اثبات الحكم لان الحادثة التحقت بما اذا
لم يوجد فيه نص الكتاب لتساقط النصين المتعارضين فلا بد
من دليل آخر يتعرف به حكم الحادثة ثم ان كان التعارض بين آيتين
وجب المصير الى السنة ان وجدت وهو معنى قوله ان امكن او الى اقوال
الصحابة والقياس ان لم يوجد وان كان بين السنتين وجب المصير
الى ما بعد السنة مما يمكن به اثبات حكم الحادثة ثم عند من جوز
تقليد الصحابي مطلقا فيما يدرك بالقياس وفيما لا يدرك به مثل ابي
سعيد البردعي وجب المصير الى اقوالهم فان لم يوجد فالى القياس و
يؤيده ما ذكر الامام فخر الاسلام في شرح التقويم حكم المعارضة
انه اذا وقع التعارض بين آيتين فالميل الى السنة واجب وان وقع
بين السنتين فالميل الى اقوال الصحابة وان وقع بين اقوال الصحابة
فالميل الى القياس ولا تعارض بين القياس وبين قول الصحابي وعند
من لا يوجب تقليد الصحابي فيما يدرك بالقياس مثل ابي الحسن الكرخي
وجب المصير الى ما ترجح عنده من القياس وقول الصحابي لان قوله
لما كان بناء على الرأي كان بمنزلة قياس آخر فكان بمنزلة تعارض
قياسين فيجب العمل باحدهما بشرط التحري ثم مختار الشيخ رح ان كان
القول الاول يكون قوله على الترتيب في الحجج متعلقا بالمجموع اي حكم
المعارضة بين آيتين المصير الى السنة وبين سنتين المصير
الى اقوال الصحابة والقياس لكن على الترتيب لا على التساوي فيصار
الى اقوال الصحابة اولا ثم الى القياس وان كان قول الثاني يكون قوله
على الترتيب في الحجج متعلقا بما تقدم لا بقوله الى القياس واقوال الصحابة
اي الكتاب مقدم على السنة فعند العجز عن العمل به يصار الى السنة
والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة فعند العجز عن العمل بها
يصار الى السنة والسنة مقدمة على القياس واقوال الصحابة احدى

ويكون الواو على هذا الوجه بمعنى او وقوله تساقطا اى سقط
الدليلان ولو قيل تساقطا لكان احسن وقوله وعند تعذر
المصير الى ما بعد المتعارضين من الدليل بان لم يوجد بعدهما
دليل آخر يعمل به او وجد التعارض فى الجميع يجب تقرير الاصول
اى يجب العمل بالاصل فى جميع ما يتعلق بالمتعارضين كما فى سور الحمار
على ما سنبينه ثم قيل نظير التعارض بين ايتين والمصير الى
السنة قوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القران وقوله تعالى واذا
قرئ القران فاستمعوا له وانصتوا فان الاول بعمومه يوجب القراة
على المقتدى لوروده فى الصلوة باتفاق اهل التفسير وبدلالة السياق
والسياق والثانى ينفى وجوبها عنه اذ الانصات لا يمكن مع القراة وانه
ورد فى القراة فى الصلوة ايضا عند عامة اهل التفسير فيتعارضان
فيصار الى الحديث وهو قوله عليه الصلوة والسلام من كان له امام
فقراة الامام له قراة وقوله عليه الصلوة والسلام فى الحديث المعروف
واذا قرا فانصتوا ولا يعارضهما قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة
الا بفاتحة الكتاب لانه يحتمل فى نفسه قد يراد به نفى الفضيلة على
ما عرف ونظير التعارض بين سنتين والمصير الى القياس ما
روى النعمان بن بشير رض ان النبى عليه الصلوة والسلام صلى
صلوة الكسوف كما تصلون ركعة وسجدتين وما روت عائشة رض
انه صلاها ركعتين باربع ركوعات واربع سجدات فانهما لما
تعارضا صرنا الى القياس وهو الاعتبار بسائر الصلوات وقوله
كما فى سور الحمار لما تعارض الدلائل فى سور الحمار ولم يمكن العمل
بالقياس بقى مشتبها فوجب تقرير الاصول وبيان التعارض
من وجهين احدهما ان الاخبار تعارضت فى اباحة لحم الحمار و
حرمته فان عبد الله بن ابى اوفى وغيره روى النبى عليه الصلوة
والسلام حرم لحوم الحمر الاهلية يوم خيبر وروى غالب بن الجر

ان النبى عليه الصلوة والسلام اباح لحوم الحمر الاهلية فاوجب
ذلك اشتباها فى لحمه ويلزم منه الاشتباه فى سوره لانه متولد
من لحمه فيوخذ حكمه منه واعترض عليه بان التعارض غير مسلم
لانه قد ترجح الخبر المحرم على المبيح حيث حكمتم بحرمة لحمه فينبغى ان
يثبت نجاسة سوره ايضا الا ترى انه حكم بنجاسة سور السبع
مع تعارض اخبار الحل والحرمة فى لحمها باعتبار ترجيح الحرمة واجيب
بان الترجيح يثبت بالاجتهاد فى حق الحرمة للاحتياط دون السور
اذ الاحتياط فيه الجمع بينه وبين التراب ولو حكم بنجاسته لوجب
التيمم لا غير وليس فيه احتياط لاحتمال كون السور مطهرا دون
التراب والثانى ما ذكر شمس الائمة البيهقى فى الكفاية ان الاخبار تعارضت
فى طهارة سوره ونجاسته فان جابرا رض روى ان النبى عليه
الصلوة والسلام سئل اتتوضا بماء افضلت الحمر قال نعم وهذا
نص يدل على ان سوره طاهر وروى انس ان النبى عليه الصلوة
والسلام نهى عن لحوم الحمر الاهلية فانها رجس وهذا يدل على ان
سوره نجس وقد تعارضت الاثار عن الصحابة رض ايضا فان ابن عمر
رض كان يكره التوضوء بسور الحمار والبغل ويقول انه رجس وابن
عباس رض كان يقول ان الحمار يعلف القت والتبن فسوره طاهر
لا باس بالتوضا به ولم يصلح القياس شاهدا لان السور ان اعتبر
بالعرق ينبغى ان يكون طاهرا اذ العرق طاهر فى الروايات الظاهرة
وان اعتبر باللبن ينبغى ان يكون نجسا لان اللبن نجس فى اصح الروايتين
او يقال لم يصلح القياس شاهدا لانه لا يمكن الحاقه بسور الكلب فى
النجاسة بعلة حرمة اللحم لوجود اصل البلوى والضرورة فى الحمار
الموجبة لطهارة السور فانه يربط فى الدور والافنية ويشرب
من الاوانى دون الكلب فانه يطوف حول الابواب لا فى الدور و
البيوت ولا يمكن الحاقه بسور الهرة فى الطهارة لعلة الطواف

لان الضرورة فيه دونها في الهرة لانه لا يدخل المضائق التي تدخلها
الهرة فلو اثبتنا النجاسة او الطهارة لكان اثباتا لها من غير علة
جامعة بين الاصل والفرع فكان نصبا لحكم الشرع ابتداء بالرأي
وذلك لا يجوز فثبت ان التعارض متحقق واذا كان كذلك بقي الاشتباه
في الحكم وصار مشكلا فوجب تقرير الاصل وهو ابقاء على ما كان فلا
يتنجس به ما كان طاهرا ولا يطهر به ما كان نجسا لان الطهارة او
النجاسة عرفت ثابتة بيقين فلا يزول الا بشك فلذلك وجب ضم
التيمم اليه ليحصل الطهارة بيقين ولا يقال لما وجب تقرير الاصول
وقد عرف الماء طاهرا وطهورا بيقين لزم ان يبقى كذلك ولا يزول
واحد منهما بالشك لانا نقول من ضرورة تقرير الاصول زوال الصفة
الطهورية عن الماء لانها لو بقيت لزال الحدث والنجاسة به اذ لا معنى
للطهورية في عرف الفقهاء الا ازالة الحدث والنجاسة ولو قلنا بزوالها
لا يكون هذا تقريرا للاصول بل يكون عملا باحد الاصولين واهدارا
للآخر فوجب القول بزوال الطهورية واعني به وقوع الشك والاشتباه
فيها لانها زالت بالكلية بدليل وجوب الجمع بينه وبين التيمم قوله
واما اذا وقع التعارض بين القياسين لم يسقطا بالتعارض يجب
العمل بالحال بل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة قلبه لان القياس حجة
يعمل به اصاب المجتهد الحق به او اخطأ فكان العمل باحدهما وهو حجة
اطمأن قلبه اليها بنور الفراسة اولى من العمل بالحال واما اذا وقع
التعارض بين القياسين فلم يسقطا بالتعارض اي لم يسقط العمل
بهما بسبب التعارض كما سقط العمل بنصين عند التعارض ووجب
الرجوع الى ما بعدهما من الدليل يعمل المجتهد بايهما شاء بشهادة
قلبه اي يجب العمل عليه باحدهما بشرط التحري لانا لو قلنا بالتساقط
يؤدي ذلك الى العمل بلا دليل لانه حينئذ يضطر الى معرفة حكم الحادثة
ولا يمكنه ذلك الا بدليل وليس بعد القياس دليل شرعي يرجع اليه في معرفة

حكم الحادثة

عدم جعله مستصحب الحال

حكم الحادثة فيضطر الى العمل باستصحاب الحال الذي هو ليس بدليل
واحد القياسين حق عند الله لا محالة وحجة يقينا واذ كل واحد منهما
حجة في حق العمل اصاب المجتهد به الحق او اخطأه فكان العمل باحد
القياسين وهو حجة في حق العمل اولى من القول بتساقطهما والعمل
بالحال الذي هو عمل بلا دليل بخلاف النصين المتعارضين لان
احدهما وهو المنسوخ منهما لم يبق حجة اصلا وقد ترتب عليهما دليل
شرعي يرجع اليه في معرفة حكم الحادثة وهو القياس فلا ضرورة في ترك
الدليل الشرعي والعمل بما ليس بحجة اصلا فان قيل لما كان كل واحد
من القياسين حجة يجب العمل به وجب ان يختار ايهما شاء من غير تحري
كما في اجناس ما يقع به التكفير قلنا كل واحد منهما حجة في حق العمل به
لكن كلاهما ليس بحجة في حق اصابة الحق لان الحق عند الله تعالى
واحد والقياس لا يدل عليه من كل وجه ولقلب المؤمن نور يدرك به
ما هو باطن لا دليل عليه كما قال عليه الصلوة والسلام اتقوا فراسة
المؤمن فانه ينظر بنور الله واصابة الحق غيب فيصلح شهادة
القلب حجة في حق ذلك فمن حيث انهما حجتان في حق العمل
وجب ان يثبت الخيار من غير تحري كما في الكفارات ومن حيث
ان الحق عند الله تعالى واحد وجب ان يسقطا لان احدهما
خطأ والآخر صواب ولا يدري ايهما الصواب كما في النصين
ولما وجب العمل من وجه وسقط من وجه قلنا يحكم فيه رأيه
ويعمل بشهادة قلبه ليترجح جانب العمل بخلاف الكفارات كذا ذكر
فخر الاسلام رح في شرح التقويم وهذا عندنا وعند الشافعي رح
يعمل بايهما شاء من غير تحري ولهذا صار له في مسئلة واحدة
قولان واقوال واما الروايتان اللتان رويتا عن اصحابنا رح
في مسئلة واحدة فانما كانتا في وقتين مختلفين فاحدهما
صحيحة والاخرى فاسدة ولكن لم نعرف الاخيرة كالحديث

الذى روى عن رسول الله عليه الصلوة والسلام بروايتين
مختلفين فانه عليه الصلوة والسلام قد قالهما فى زمانين
ولكن لم تعرف الاولى من الاخيرة والفراسة نظر القلب بنور يقع
فيه وفى الصحاح الفراسة بالكسر اسم من قولك تفرست فيه خيرا
اى ابصرت واعلمت وهو يتفرس اى يثبت وينظر ويقول منه
رجل فارس النظر وانا افرس منه اى اعلم وابصر وقيل من غض بصره
عن المحارم وامسك نفسه عن الشهوات وعمر وقته بدوام
المراقبة وتعود اكل الحلال لم يخطئ فراسته قوله ضد التعارض
انما يتحقق بين الحجتين بايجاب كل واحدة منهما ضد ما يوجبه
الاخرى فى وقت واحد فى محل واحد مع تساويهما فى القوة ثم التعارض
انما يقع بين الحجتين الى اخره الاختلاف بين الحجتين على سبيل
الممانعة ركن المعارضة لان ركن الشيء ما يقوم به ذلك الشيء
والاختلاف بهذه الصفة لان المعارضة لا تتحقق بدونه واما
اتحاد المحل والزمان وتساوى الدليل فشرط لامكان الجمع بدون
الاولين وعدم حصول المقابلة على سبيل الممانعة بدون الثالث
وقد تفسير التعارض وبيان شروطه قوله واختلف مشايخنا رح
فى ان جر النفى هل يعارض الاثبات واختلف عمل اصحابنا المتقدمين
فى ذلك فقد روى ان بريرة اعتقت وزوجها عبد وروى انها
اعتقت وزوجها حر مع اتفاقهم انه كان عبدا فاصحابنا اخذوا
بالمثبت وروى ان رسول الله صلى الله عليه وسلم تزوج ميمونة
وهو حلال وروى انه تزوجها وهو محرم واتفقت الروايات
انه لم يكن فى الحل الاصلى فجعل اصحابنا رح العمل بالنافى اولى وقالوا
فى الجرح والتعديل ان الجرح اولى وهو المثبت والاصل فى ذلك
ان النفى متى كان من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه
حاله لكن عرف ان الراوى اعتمد دليل المعرفة كان مثل الاثبات

واختلف
ولما

واختلف مشايخنا الى اخره الدليل المثبت هو الذى يثبت
امرا عارضا والنافى هو الذى ينفى العارض ويبقى الامر الاول
فاذا تعارض نصان احدهما مثبت والآخر نافٍ يترجح المثبت
عند الشيخ ابى الحسن الكرخى رح وهو مذهب الشافعى رح بان
المثبت يخبر عن حقيقة والنافى اعتمد الظاهر فيكون قول المثبت
راجحا لاشتماله على زيادة علم كما فى الجرح والتعديل اذا تعارضا يترجح
قول الجارح على قول المعدل لانه يخبر عن حقيقة والمعدل يعتمد
على الظاهر وقال عيسى بن ابان والقاضى عبد الجبار من المعتزلة انهما
يتعارضان لان ما يستدل به على صدق الراوى فى المثبت من
العقل والضبط والاسلام والعدالة موجود فى النافى فيتعارضان
ويطلب الترجيح من وجه آخر واختلف عمل اصحابنا المتقدمين يعنى
ابا حنيفة وابا يوسف ومحمد رح فى ذلك اى فى تعارض النفى والاثبات
ففى بعض الصور عملوا بالمثبت وفى بعضها بالنافى ففى مسئلة
خيار العتاقة وهى ما اذا اعتقت الامة المنكوحة وزوجها حر
يثبت لها خيار فسخ النكاح كما اذا كان زوجها عبدا خلافا للشافعى رح
اخذوا بالمثبت فان عروة بن الزبير روى عن عائشة رض ان بريرة
اعتقت وزوجها عبد فخيرها رسول الله عليه الصلوة والسلام
وهو نافٍ لانه مبقى على الامر الاصلى اذ لا خلاف فى ان العبودية
كانت ثابتة قبل العتق وروى عن ابرهيم عن الاسود عن عائشة
رض ان زوجها كان حرا لحين اعتقت وهو مثبت لانه يثبت
امرا عارضا وهو الحرية فاخذوا بالمثبت وفى مسئلة جواز نكاح
المحرم اخذوا بالنافى فان يزيد بن الاصم روى ان النبى عليه
الصلوة والسلام تزوج ميمونة بنت الحارث وهو حلال اى خارج
عن حرامه وهو مثبت لانه يدل على امر عارض على الاحرام وروى
ابن عباس رض انه تزوجها وهو محرم وهو نافٍ لانه مبقى على الامر

الاول فان الاحرام كان ثابتا قبل التزوج فاخذوا به وقوله
واتفقت الروايات احتراز عما قال ابو الحسن الكرخي رح ان علمائنا
انما اخذوا بهذه الرواية لان الاحرام عارض والحل اصل فكان
هذا منهم عملا بالمثبت لا بالنافي فقال اتفقت الروايات انه لم يكن
في الحل الاصلي وانما اختلف في الحل المعترض على الاحرام فكان الحل
عارضا والاحرام اصلا والمراد من اتفاق الروايات اتفاق
عامتها فانه قد روي ان رسول الله عليه الصلوة والسلام بعث
ابا رافع مولاه ورجلا من الانصار فزوجاه ميمونة بنت الحارث
ورسول الله عليه الصلوة والسلام بالمدينة قبل ان يحرم كذا في
معرفة الصحابة للمستغفري وقالوا في تعارض الجرح والتعديل
بان اخبر مزكي ان هذا الشاهد عدل واخبر اخر انه مجروح ان
الجرح اولى وهو مثبت لانه يثبت امرا عارضا وخبر المعدل نافي
لانه مبقى على الامر الاول اذ العدالة هي الاصل فعملوا بالمثبت واذا
اختلف عملهم لم يكن بد من اصل جامع لهذا الجنس وهو ان النفي
لا يخلو اما من ثلثة اوجه اما ان يكون من جنس ما يعرف بدليله بان
يكون مبنيا على دليل او من جنس ما لا يعرف بدليله بان لا يكون مبنيا
على دليل بل يكون مبنيا على الاستصحاب الذي هو ليس بدليل
او مما يشتبه حاله اي يجوز ان يكون مبنيا على ذلك ويجوز ان
يكون مبنيا على الاستصحاب فان كان من جنس ما يعرف
بدليله كان مثل الاثبات لان الدليل هو المعتبر لا صورة النفي
والاثبات فاذا كان النفي مما يعرف بدليله ووضح طريق العلم به صار
مثل الاثبات فيقع التعارض بينهما لتساويهما في القوة وان كان
مما لا يعرف بدليله لا يعارض الاثبات لان ما لا دليل عليه لا يقابل
ما ثبت بالدليل وان كان مما يشتبه حاله وجب التفحص عن حال المخبر
فان ثبت انه بنى على ظاهر الحال ولم يقبل خبره لانه اعتمد ما ليس بحجة

وهو

وهو استصحاب الحال وان ثبت انه اخبر عن دليل المعرفة كان
مثل المثبت فيقع التعارض فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا
بظاهر الحال اي هو مبني على استصحاب الحال لا على دليل موجب للعلم
فان من روى ان زوجها كان عبدا بنى خبره على انه عرف العبودية
ثابتة فيه ولم يعلم بالدليل المثبت للحرية فلم يعارض الاثبات الذي
هو مبني على الدليل ولا يقال خبر العبودية راجح على خبر الحرية لان
راويه عروة بن الزبير والقاسم بن محمد بن ابي بكر عن عائشة رض
وهي كانت خالة عروة وعمة قاسم فكان سماعهما مشافهة وراوي
خبر الحرية الاسود عن عائشة وسماعه عنها من وراء الحجاب فكان
الاول اولى لزيادة تيقن في المسموع عند عدم الحجاب كما نقول
ان التيقن فيما قلنا اكثر لابتنائه على الدليل وان فيما قلنا عملا
بالروايتين لانه يمكن ان يجعل حرا في حال وعبدا في حال والحرية
يكون بعد الرق ولا يكون الرق بعد الحرية العارضة فيجعل الرق
سابقا والحرية لاحقة جمعا بينهما مع ان الروايات لو اتفقت على
انه كان عبدا لم تنف ثبوت التخيير اذا كان زوج المعتقة حرا
لانه ما قال الخيار لها لان زوجها كان عبدا ولو قال ذلك لا ينتفي
التخيير ايضا عند الحرية لان عدم العلة لا يدل على عدم الحكم والنفي
في باب التعديل والجرح من هذا القبيل ايضا لان الحامل على التزكية
عدم وقوف المزكي من الشاهد على ما يخرج عدالته والبناء
على ظاهر الحال اذ لا طريق للمزكي الى الوقوف على جميع احوال الشاهد
في جميع الاوقات فلا تعادل التزكية الجرح الذي مبناه على الدليل
وهو المعاينة فكان الجرح اولى واكتفى في حديث ميمونة مما يعرف
بدليله لان الاحرام مما يدل عليه احوال ظاهرة من المحرم محسوسة
فصار مثل الاثبات في المعرفة فوقعت المعارضة بينهما فوجب
المصير الى ما هو من اسباب الترجيح في الرواة فجعل رواية ابن عباس رض

لفقاهته وضبطه واتقانه اولى من رواية يزيد بن الاصم الذي
لا يعادله في شيء مما ذكرنا فان قوة الضبط يدل على قلة الوهم و
الغلط قوله والا فلا فالنفي في حديث بريرة مما لا يعرف الا بظاهر
الحال فلم يعارض الاثبات وفي حديث ميمونة رض مما لا يعرف
بدليله وهو هيئة المحرم فوقعت المعارضة وجعل رواية ابن
عباس رض انه تزوجها وهو محرم اولى من رواية يزيد بن
الاصم لانه لا يعادله في الضبط والاتقان والا فلا اي ان لم يكن النفي
من جنس ما يعرف بدليله او كان مما يشتبه حاله ولم يعرف ان
الراوي اعتمد دليل المعرفة فلا يكون مثل الاثبات قوله
وطهارة الماء وحل الطعام والشراب من جنس ما يعرف بدليله
مثل النجاسة والحرمة فيقع التعارض بين الخبرين فيهما وعند
ذلك يجب العمل بالاصل وطهارة الماء وحل الطعام والشراب
الى آخره يعني اذا اخبر بطهارة ماء والآخر بنجاسته او اخبر بحل طعام
او شراب والآخر بحرمته فالاخبار بالطهارة والحل ناف لانه يبقى
على الامر الاصلي والاخبار بالنجاسة والحرمة مثبت لانه يثبت امرا
عارضا فالنفي في هذه الصورة من جنس ما يمكن ان يعرف بدليله
لان الانسان اذا اخذ الماء من نهر جار في اناء طاهر ولم يغب ذلك
الاناء عنه كان عارفا بطهارته بدليله موجب للعلم ويحتمل ان
يكون النفي بناء على ظاهر الحال فان ثبت انه اخبر بناء على ظاهر الحال
وهو ان الاصل في الماء هو الطهارة فلم يقبل خبره لانه اخبار لا عن
دليل فلا يعارض الخبر المثبت وان ثبت انه اخبر عن معرفة يقع
التعارض بين الخبرين اي خبر الطهارة والحل وخبر النجاسة والحرمة
فيهما اي في الماء والطعام لان كل خبر مبني على الدليل وعند ذلك
اي عند ثبوت التعارض يجب العمل بالاصل وهو الطهارة في
الماء والحل في الطعام لان استصحاب الحال وان لم يصلح دليلا كيلا

يصلح مرجحا

يصلح من حجا فترجح الخبر النافي به قوله ومن الناس من رجح
بفضل عدد الرواة لان القلب اليه اميل وبالذكورة والحرية
في العدد دون الافراد لان به يتم الحجة في العدد واستدل بمسائل
الماء الا ان هذا متروك باجماع السلف وهذه الحجج تجعلها تحتمل البيان
وهذا باب البيان البيان ومن الناس من رجح
بكذا لا يرجح احد الخبرين على الآخر بكثرة الرواة ولا بالذكورة والحرية
عند عامة اصحابنا وهو قول بعض اصحاب الشافعي رح وذهب
اكثرهم الى صحة الترجيح بكثرة الرواة وبه قال عبد الله الجرجاني من
اصحابنا وابو الحسن الكرخي في رواية لان الترجيح انما يحصل بقوة
لاحد الخبرين لا توجد في الآخر ومعلوم ان كثرة الرواة نوع قوة
في احد الخبرين لان قول الجماعة اقوى في الظن وابعد من السهو
واقرب الى افادة العلم من قول الواحد فان خبر كل واحد يفيد
ظنا ولا يخفى ان الظنون المجتمعة كلما كانت اكثر كان الصدق
اغلب على الظن حتى ينتهي الى القطع يؤيده ان خبر الاثنين في الشهادة
يرجح على خبر الواحد حتى كان خبر المثنى حجة لطمانينة القلب اليه
دون خبر الواحد فكذلك في الاخبار وبالذكورة والحرية اي رجحوا
بهما ايضا في العدد دون الافراد حتى قالوا خبر الحرين راجح على خبر
العبدين وخبر الرجلين راجح على خبر المراتين فاما خبر رجل واحد
فمثل خبر امراة واحدة وخبر حر واحد مثل خبر عبد واحد كان
خبر الرجلين الحرين حجة تامة دون خبر العبدين ودون خبر المراتين
فيترجح الاول على الثاني كما في الشهادة بخلاف الافراد فان خبر كل واحد
منهما ليس بحجة فكان خبر حر واحد كخبر عبد واحد وخبر رجل
واحد كخبر امراة واحدة وهو معنى قوله لان اي بما ذكرنا من وصفي
الذكورة والحرية تتم الحجة في العدد واستدل اي من رجح مما ذكرنا
بمسائل الماء فانه اذا اخبر واحد بطهارة الماء واثنان بنجاسته او

على القلب يجب العمل بخبر الاثنين ولو اخبر عبد ثقة بطهارة
الماء وحر ثقة بنجاسته او على القلب يتحقق التعارض ويعمل
السامع باكبر رائه وان اخبره باحد الامرين مملوكان ثقتان و
بالامر الآخر حران ثقتان اخذ بقول الحرين نص على ما ذكرنا
في المبسوط واذا ثبت ما ذكرنا في مسائل الماء ثبت في الاخبار
ايضا الا ان هذا اى ما ذكر هؤلاء من الترجيح بالعدد والذكورة
والحرية متروك باجماع السلف فان المناظرات جرت من وقت
الصحابة الى يومنا هذا باخبار الآحاد ولم يرو في شيء منها اشتغالهم
بالترجيح بزيادة عدد الرواة ولا بالذكورة والحرية في الافراد ولا في
العدد ولو كان ذلك صحيحا لاشتغلوا به كما اشتغلوا بالترجيح بزيادة
الضبط والاتقان وبزيادة الثقة فاما ترجيح خبر المثنى على خبر
الواحد وخبر الحرين على خبر العبدين في مسئلة الماء فظهور الترجيح
في العمل به فيما يرجع الى حقوق العباد فاما في احكام الشرع فخبر الواحد
وخبر المثنى وخبر الحر والعبد والرجل والمرأة في وجوب العمل بهما
سواء لان كل واحد يوجب علم غالب الرأي لا غير على ان هذا النوع
من الترجيح قول محمد رح خاصة وابى ذلك ابو حنيفة رح وابو يوسف رح
وهو الصحيح لان كثرة العدد لا يكون دليل القوة ما لم يخرج الخبر عن
خبر الآحاد الى المتواتر او الشهرة يوضحه انه لا يترجح في الشهادة احدى
الشهادتين بكثرة العدد حتى كان المثنى والاربعة سواء لاستوائهما
في عدم ايجاب العلم وكون كل واحد حجة فكذلك الواحد والمثنى
والحر والعبد في باب الاخبار فصل قوله وهذه الجملة اى الجمع التي ذكرها من الكتاب بجميع اقسامه من الخاص والعام
وغيرهما سوى المحكوم منها والسنة بجملة انواعها من المتواتر
والمشهور والآحاد تحتمل البيان اى تحتمل ان يلحقها بيان اما على
وجه التقرير او التفسير او التغيير فوجب الحاق فصل البيان

بذكر هذه

بذكر هذه الجمع ثم البيان عبارة عن امر يتعلق بالتعريف والاعلام
وانما يحصل الاعلام بدليل والدليل يحصل للعلم فههنا امور ثلثة
اعلام اى تبيين ودليل يحصل به الاعلام وعلم يحصل من الدليل
ولفظ البيان ينطلق على كل واحد من هذه المعاني الثلثة
والاطلاق عليه اختلف في تعريفه فمن نظر الى اطلاقه على الاعلام
الذي هو فعل المبين كابي بكر الصيرفي قال هو اخراج الشيء من
حيز الاشكال الى التجلي واعترض عليه بانه غير جامع لان ما يدل
على الحكم ابتداء من غير سابقة احتمال واشكال بيان بالاتفاق و
ليس بداخل في التعريف ولذا بيان التقرير والتغيير والتبديل
لم يدخل فيه ايضا ومن نظر الى اطلاقه على العلم الحاصل بالدليل كما
كابي بكر الدقاق وابي عبد الله البصري قال هو العلم الذي تتبين به
المعلوم فكان البيان والتبين عنده بمعنى واحد ومن نظر الى
اطلاقه على ما يحصل به البيان كاكثر الفقهاء والمتكلمين قال هو
الدليل الموصل بصحيح النظر الى اكتساب العلم بما هو دليل عليه و
عبارة بعضهم هو الادلة التي يتبين بها الاحكام قالوا والدليل على
صحته ان من ذكر دليلا لغيره واوضحه غاية الايضاح يصح لغة وعرفا
ان يقال ثم بيانه وهذا بيان حسن اشارة الى الدليل المذكور وعلى
هذا بيان الشيء قد يكون بالكلام والفعل والاشارة والرمز اذ
الكل دليل ومبين ولكن اكثر استعماله في الدلالة بالقول وكلام مفيد
من كلام الشارع وفعله وسكوته واستبشاره بامر وتنبيهه
بفحوى الكلام على علة الحكم بيان لان جميع ذلك دليل وان كان
بعضها يفيد غلبة الظن فهو من حيث يفيد العلم بوجوب العمل
دليل وبيان قوله وهو على خمسة اضرب بيان تقرير وبيان
تفسير وبيان تغيير وبيان تبديل وبيان ضرورة اما
بيان التقرير فهو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز والخصوص

فيصح موصولا ومفصولا وهو اى البيان على خمسة انواع عرف
ذلك بالاستقراء بيان تقرير اضافة البيان الى التقرير والتفسير
والتغيير والتبديل من قبيل اضافة الجنس الى نوعه كعلم الطبا اى
بيان هو تقرير وكذا الباقى واضافته الى الضرورة من قبيل اضافة
الشئ الى سببه اى بيان يحصل بالضرورة وسمى القسم الاول بيان
تقرير لانه يقرر لما اقتضاه الظاهر بقطع احتمال غيره وذلك مثل
قوله تعالى ولا طاير يطير بجناحيه فان الطائر يحتمل الاستعمال فى
غير حقيقته يقال للبريد طائر لاسراعه فى مشيه ويقال فلان
يطير بهمته فكان قوله يطير بجناحيه تقريرا لموجب الحقيقة وقطعا
لاحتمال المجاز ومثل قوله تعالى فسجد الملئكة كلهم اجمعون فان اسم
الجمع وهو الملئكة كان شاملا لجميع الملئكة على احتمال ان يكون
المراد بعضهم فبقوله كلهم قرر صيغة العموم فيه حتى صار بحيث لا
يحتمل الخصوص ونظيره فى المسائل ان يقول الرجل لامراته انت
طالق ثم يقول عنيت به الطلاق من النكاح اى رفع قيد النكاح
لان الطلاق وان كان فى الاصل رفع القيد مطلقا صار مختصا
بالنكاح شرعا وعرفا فصار الطلاق لرفع النكاح حقيقة شرعية
وعرفية واحتمل رفع كل قيد باعتبار اصل الوضع ولهذا لو نوى
صدق ديانة لاقتضاء فكان ذلك بمنزلة المجاز لهذه الحقيقة
فبقوله عنيت به الطلاق من النكاح قرر مقتضى الكلام وقطع به
احتمال المجاز ويصح هذا البيان موصولا ومفصولا بالاتفاق لانه
مقرر للحكم الثابت الظاهر فيجوز مفصولا كما يجوز موصولا قوله
وكذلك بيان التفسير وهو بيان المجمل والمشترك وكذلك اى ومثل
بيان التقرير بيان التفسير فى انه يصح موصولا ومفصولا بيان
التفسير هو بيان ما فيه خفاء من المشترك والمشكل والمجمل
والخفى وليس له اختصاص بالمشترك والمجمل وكان المراد من المذكور

فى الكتاب بيان المجمل والمشترك ونحوهما وذلك مثل لحوق البيان
من النبى عليه الصلوة والسلام بقوله اقيموا الصلوة واتوا الزكوة
فان الصلوة والزكوة كانتا مجملتين ففسر الصلوة بالقول والفعل
والزكوة بقوله عليه الصلوة والسلام هاتوا ربع عشور اموالكم
وبالكتاب الذى امر بكتابته لعمرو بن حزم ومثل لحوق البيان
بقول الرجل لامراته انت بائن وحرام ونحوهما بقوله عنيت بهذا
الاحكام الطلاق فانه يكون بيان تفسير اذ البينونة والحرمة مشتركة
محتملة للمعانى فيكون بيانه تفسيرا ورفعا للابهام ثم بعد التفسير
يجب العمل باصل الكلام فيقع البينونة والحرمة ثم لا يجوز تاخير
هذا البيان عن وقت الحاجة الى الفعل الا عند من يجوز تكليف المحال
واما تاخيره الى وقت الحاجة الى الفعل فجائز عند عامة الفقهاء وخلافا
للجبائى وابنه ابى هاشم وعبد الجبار ومتابعيهم والظاهرية والحنابلة
واليه ذهب بعض اصحاب الشافعى كابى اسحق المروزى وابى بكر
الصيرفى والقاضى ابى حامد تمسك من ابى جواز تاخيره بان المقصود
من الخطاب هو ايجاب العمل والتكليف به وذلك يتوقف على الفهم والفهم
لا يحصل بدون البيان فلو جوزنا تاخير البيان ادى الى تكليف ما ليس
فى الوسع ولا يقال كما ان العمل مقصود فالعلم والاعتقاد مقصودان
ايضا والاجمال والاشتراك لا يمنعان من وجوب الاعتقاد لانهم قالوا
العمل هو المقصود الاصلى والاعتقاد تابع وتاخير البيان يخل بالمقصود
الاصلى فلا يجوز واحتج من جوز تاخيره بان الخطاب بالمجمل قبل البيان
صحيح فانه يفيد الابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو المراد به فى الحال مع
انتظار البيان للعمل به والابتلاء باعتقاد الحقية فيما هو من الابتلاء
بالعمل به فكان حسنا صحيحا من هذا الوجه الا ترى ان الابتلاء بالمتشابه
الذى ايسنا عن بيانه صح باعتبار اعتقاد الحقية فالابتلاء بالمجمل الذى
ينتظر بيانه كان اولى بالصحة وليس فيه تكليف ما ليس فى الوسع

بيان التغيير

كما زعموا لان وجوب العمل قبل البيان ليس بثابت بل هو متاخر
الى البيان قوله فاما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فانما
يصح بشرط الوصل واما بيان التغيير نحو التعليق والاستثناء فكذا
جعل الشيخ رح التعليق والاستثناء بيان تغيير والنسخ بيان تبديل
موافقا للامام فخر الاسلام رح نظرا الى ان النسخ بيان انتهاء مدة الحكم
فيجوز ان يجعل من اقسام البيان وجعل الامام شمس الائمة رح الاستثناء
بيان تغيير والتعليق بيان تبديل متابعا للقاضي الامام ابي زيد رح ولم
يجعل النسخ من اقسام البيان فقال احد النسخ غير حد البيان لان البيان
اظهار حكم الحادثة عند وجودها ابتداء والنسخ رفع بعد الثبوت فلم
يكن بيانا نظرا الى ان النسخ وان كان بيانا انتهاء مدة الحكم لكنه في
حق صاحب الشرع فاما في حق العباد فهو رفع الحكم الثابت والبيان بيان
بالنسبة الى العباد فان جميع الاشياء ظاهر معلوم لصاحب الشرع فلا
يمكن ان يجعل النسخ من اقسامه باعتبار كونه بيان انتهاء مدة الحكم كذا
قيل وهذا البيان لا يصح الا موصولا باجماع الفقهاء ونقل عن ابن عباس رض
انه كان يقول بصحة الاستثناء منفصلا عن المستثنى منه وان طال
الزمان وبه قال مجاهد وفي بعض الروايات عنه انه قدر زمان
الجواز بسنة فان استثنى بعدها بطل وعن ابي العالية انه يجوز
الى اربعة اشهر اعتبارا بالايلاء وعن الحسن وطاوس وعطاء انهم
جوزوا ما لم يقم عن مجلسه اعتبارا بالعقود وبه قال احمد بن حنبل
تمسك ابن عباس رض بان اليهود سالت النبي صلى الله عليه وسلم
عن مدة لبث اهل الكهف وغيرها فقال عليه الصلوة والسلام
غدا اجيبكم ولم يستثن فتاخر الوحي بضعة عشر يوما ثم نزل
قوله تعالى ولا تقولن لشيء اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله واذكر
ربك اذا نسيت اي استثن اذا تركت الاستثناء ثم ذكرت فقال ان
شاء الله بطريق الحاقه الى خبره الاول وهو قوله غدا اجيبكم وبان النبي

عليه الصلوة والسلام قال لاغزون قريشا ثم قال بعد سنة ان
شاء الله واجيب الفقهاء بان النبي عليه الصلوة والسلام في قوله من حلف
على يمين فراى غيرها خيرا منها فليات بالذي هو خير منها ثم ليكفر عن
يمينه عين التكفير لتخليص الحالف ولو صح الاستثناء منفصلا لقال
فليستثن وليات بالذي هو خير منها لان تعيين الاستثناء للتخليص
اولى لكونه اسهل وبان الشرع حكم بثبوت الاقرارات والطلاق والعتاق
وغيرها من العقود ولو صح الاستثناء منفصلا لم يثبت شيء من هذه
العقود ولم يستقر وفساده ظاهر لتاديته الى التلاعب وابطال
التصرفات الشرعية وبانه لو صح منفصلا لما علم صدق صادق ولا
كذب كاذب ولم يحصل وثوق بيمين ولا عد ولا وعيد وبطلانه لا يخفى
على ذي لب وانما سمي هذا النوع بيان تغيير لوجود اثر كل واحد منهما
فيه فان التعليق والاستثناء يغيران موجب الكلام اذ لو لم يوجد
التعليق لوقع المعلق في الحال ولو لم يوجد الاستثناء لثبت موجب
المستثنى منه بتمامه فكان فيهما معنى التغيير من هذا الوجه ولكنهما
لما كانا لابتداء وقوع الكلام غير موجب في الحال وغير موجب لبعض
ما تناوله كان فيهما معنى البيان من هذا الوجه فلذلك سمي هذا النوع
بيان تغيير قوله واختلف في خصوص العموم فعندنا لا يقع متراخيا
وعند الشافعي رح يجوز فيه التراخي وهذا بناء على ان العموم مثل
الخصوص عندنا في ايجاب الحكم قطعا وبعد الخصوص لا يبقى القطع
فكان تغييرا من القطع الى الاحتمال فيتقيد بشرط الوصل واختلف
في خصوص العموم الى اخره لا خلاف ان العام اذا خص منه شيء بدليل
مقارن يجوز تخصيصه بعد ذلك بدليل متراخ فاما العام الذي لم
يخص منه شيء فلا يجوز تخصيصه بدليل متاخر عنه عند ابي الحسن
الكرخي وعامة المتاخرين من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي رح
وعند بعض اصحابنا واكثر اصحاب الشافعي رح والاشعرية وعامة

المعتزلة يجوز تخصيصه متراخيا كما يجوز متصلا والمراد بعدم جواز
التخصيص انه اذا ورد متراخيا لا يكون بيانا ان المراد من العام بعضه
من الابتداء بل يكون نسخا للحكم مقتصرا على الحال وفائدته ان العام
لا يصير به ظنيا لان صيرورته ظنيا باعتبار احتمال خروج افراد
آخر عنه بالتعليل ودليل النسخ لا يقبل التعليل فلا يتطرق به احتمال
على الباقي وهذا اي الاختلاف المذكور بناء على الاختلاف في موجب
العام فعندهم موجبه ظني قبل التخصيص لاحتمال ارادة البعض منه
كما هو ظني بعد التخصيص فكان تخصيصه بيانا محضا مقررا لانه بقي
على اصله ظنيا كما كان فيصح موصولا ومفصولا وعندنا موجبه
قطعي قبل التخصيص كموجب الخاص وبعد التخصيص يصير ظنيا على
ما مر بيانه في اول الكتاب فكان التخصيص تغييرا له من القطع الى
الاحتمال فيصح موصولا ولا يصح مفصولا كالتعليق والاستثناء يوضحه
انه لما كان قطعيا عندنا وجب الاعتقاد بثبوت الحكم في جميع افراده
كما وجب العمل به فلو جاز التخصيص متراخيا يتبين ان المخصوص
لم يكن داخلا فيه ابتداء وانه لم يكن موجبا في المخصوص حكما من
الابتداء وحينئذ يلزم القول بوجوب الاعتقاد بثبوت الحكم
قطعا فيما لم يكن الحكم فيه ثابتا اصلا وهذا باطل العموم مثل
الخصوص اي العام مثل الخاص في ايجاب الحكم وبعد الخصوص اي
بعد التخصيص قوله وعلى هذا قال علماؤنا رح فيمن اوصى بخاتمه
لانسان وبالفص منه لآخر موصولا ان الثاني يكون خصوصا
للاول فيكون الفص الثاني وان فصل لم يكن خصوصا بل صار
معارضا فيكون الفص بينهما وعلى هذا اي وعلى ان الاتصال في
التخصيص شرط عندنا قال علماؤنا رح فيمن اوصى بخاتمه لانسان
وبالفص منه لآخر موصولا اي ايصاء موصولا بالاول ان الثاني
وهو الايصاء بالفص يكون خصوصا اي تخصيصا للاول وهو

الايصاء

الايصاء بالخاتم الذي هو عام بالنسبة الى الفص لتناوله الحلقة
والفص لوجود شرط التخصيص وهو الاتصال وان فصل اي
الموصى الايصاء الثاني عن الاول لم يكن هذا الايصاء تخصيصا للاول
بل صار معارضا وكان كلامه الثاني في الفص ايجابا للثاني وبقي
عموم الايجاب الاول على ما كان والعام مثل الخاص في الايجاب فثبت
المساواة بينهما في الاستحقاق فجعلناه بينهما نصفين وليست
الوصية الثانية رجوعا عن الاولى كما لو اوصى بالخاتم للثاني ثم
الشيخ ذكر المسلمين بلا خلاف متابعا لاصول الفقه لفخر الاسلام رح
وشمس الائمة رح وذكر في شرح الزيادات والايضاح والهداية و
المبسوط والمنظومة خلاف لابي يوسف رح في الفصل الثاني حيث
قال الفص الثاني فيه كما في الفصل الاول فيحمل على ان في الفصل الثاني
عنه روايتين قوله واختلفوا في كيفية عمل الاستثناء ايضا
قال اصحابنا رح الاستثناء يمنع التكلم بحكمه بقدر المستثنى فيكون
تكلما بالباقي بعده وقال الشافعي رح الاستثناء يمنع الحكم بطريق
المعارضة بمنزلة دليل الخصوص كما اختلفوا في التعليق على ما
سبق فصار عندنا تقدير قوله لفلان علي الف الا مائة له علي
تسعمائة وعنده الا مائة فانها ليست علي واختلفوا في كيفية
عمل الاستثناء ايضا قبل الاستثناء قول ذو صيغ محصورة دال على
ان المذكورة به لم يرد بالقول الاول وفيه احتراز عن ادلة التخصيص
فانها قد لا يكون قولا ويكون دليل عقل وان كان قولا فلا ينحصر
صيغه واحترز بقوله ذو صيغ محصورة عن قوله رايت المؤمنين
ولم ارد زيدا فان العرب لا تسميه استثناء وان افاد ما يفيد قولنا
الا زيدا وقيل هو لفظ لا يستقل بنفسه متصل بجملة بالواو احدى
اخواتها دال على ان مدلوله غير مراد مما اتصل به وشروطه ثلثة
احدها الاتصال وقد بينا والثاني ان يكون المستثنى داخلا في

الكلام الاول لولا الاستثناء كقولك رايت القوم الا زيدا
وزيد منهم ورايت عمرا الا وجهه فان لم يكن داخلا كان منقطعا
فلا يكون استثناء حقيقة فكان هذا الشرط لكونه حقيقة
لا لصحته والثالث ان لا يكون مستغرقا لان الاستثناء تكلم
بالباقي بعد الثنيا وفي استثناء الكل لا يبقى شيء يجعل الكلام
عبارة عنه واختلف في كيفية عمل الاستثناء اي في موجبه كما
اختلف في تخصيص العموم واليه اشار بقوله ايضا فعندنا الاستثناء
يمنع التكلم بحكمه اي مع حكمه بقدر المستثنى فيجعل تكلما بالباقي
بعد الاستثناء وينعدم الحكم في المستثنى لعدم الدليل الموجب
له مع صورة التكلم به بمنزلة الغاية فيما يقبل التوقيت فان الحكم
ينعدم فيما وراء الغاية لعدم الدليل الموجب له لا لان الغاية توجب
نفي الحكم عما وراءها وعند الشافعي رح موجبه الامتناع في المستثنى
لوجود المعارض كامتناع حكم العام فيما خص منه لوجود المعارض
صورة وهو دليل الخصوص وهو المراد من قوله بمنزلة دليل الخصوص
وان كان سيبين ان المخصوص لم يدخل تحت العام لكنه باعتبار استدلاله
معارض للعام صورة حتى جاز تعليله او هو معارض للعام صورة
ومعنى على اصله فيكون معناه بمنزلة دليل الخصوص عنده واصل
الخلاف في التعليق بالشرط فان التعليق عنده لا يخرج الكلام من
ان يكون ايقاعا بل يمتنع وقوعه لمانع وهو التعليق او عدم الشرط
فكذا الاستثناء وعندنا التعليق يخرج الكلام من ان يكون ايقاعا
ويمتنع ثبوت الحكم في المحل لعدم العلة مع صورة التكلم بها فكذا
الاستثناء واذا قال لفلان علي الف الا مائة فصار عندنا كانه قال
ابتدا لفلان علي تسعمائة وان لم يتكلم بالالف في حق لزوم المائة وصار
عنده كانه قيل الا مائة فانها ليست علي فلا يلزمه المائة للدليل
المعارض للاول كلامه لا لانه يصير بالاستثناء كانه لم يتكلم به قوله

وعلى هذا اعتبر صدر الكلام في قوله عليه الصلوة والسلام لا
تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء عاما في القليل والكثير
لان الاستثناء عارضه في المكيل خاصة فبقي عاما فيما لا معارضة
فيه وقلنا هذا استثناء الحال فيكون الصدر عاما في الاحوال كلها
لا يصلح للمقدار احتج اصحابنا رح بقوله تعالى فلبث فيهم الف سنة
الا خمسين عاما وعلى هذا اي على ان عمل الاستثناء بطريق المعارضة
عنده اعتبر الشافعي رح صدر الكلام عاما في قوله عليه الصلوة والسلام
لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء في القليل والكثير فان معناه
عنده لا تبيعوا الطعام بالطعام الا طعاما مساويا بطعام مساو فان
لكم ان تبيعوهما او معناه الا سواء بسواء فانهما اذا صارا متساويين
جاز لكم ان تبيعوهما اثبت حرمة البيع بصدر الكلام عامة في القليل
والكثير اعني ما يدخل تحت الكيل وما لا يدخل فيه مثل الحفنة والحفنتين
لان الطعام اسم جنس وقد دخله لام التعريف فاستغرق الجميع فلما
قلنا استثنى المساوي امتنع الحكم فيه بالمعارضة فيبقى ما وراءه
داخلا تحت الصدر ثم المراد من المتساوي هو المتساوي في
الكيل بالاتفاق فثبت المعارضة في المكيل خاصة فيبقى بيع الحفنة
بالحفنة والحفنتين داخلا في صدر الكلام فيحرم وقلنا هذا
استثناء حال يعني عندنا لما كان تكلما بالباقي جعلنا هذا استثناء
حال لان حمل الكلام على حقيقته واجب ما امكن ولا يمكن استخراج
المساواة من الطعام فيحمل صدر الكلام على ما يجانس المستثنى
ليتحقق الاستثناء فيمكن ان يجعل تكلما بالباقي بعد الاستثناء
والمستثنى حال وهي المساواة فيحمل الصدر على عموم الاحوال
فصار كانه قيل لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من
المفاضلة والمجازفة والمساواة الا في حالة المساواة ولا يتحقق
هذه الاحوال الا في الكثير وهو ما يدخل تحت الكيل لان المراد من

المساواة والمساواة في الكيل اذ المستوى في الطعام ليس الا الكيل
بالاجماع وبدليل قوله عليه الصلوة والسلام كيلا بكيل وبدليل العرف
فان الطعام لا يباع في العادة الا كيلا وبدليل الحكم فان اتلاف ما دون
الكيل في الطعام لا يوجب المثل بل يوجب القيمة لفوات المستوى
والمفاضلة والمجازفة مبنيان على الكيل ايضا اذ المراد من المفاضلة
رجحان احدهما على الاخر كيلا ومن المجازفة عدم العلم بتساويهما
وبتفاضلهما مع احتمال المساواة والمفاضلة فثبت بما ذكرنا ان
صدر الكلام لم يتناول القليل الذي لا يدخل تحت الكيل لعدم
جريان هذه الاحوال فيه فلا يصح الاستدلال به على حرمة بيع
الحفنة بالحفنتين فان قيل لا نسلم ان الاحوال منحصرة على الثلث
المذكورة بل القلة من احواله كالمفاضلة والمجازفة فيكون المعنى
لا تبيعوا الطعام بالطعام في جميع الاحوال من القلة والكثرة و
المجازفة والمفاضلة والمساواة الا في حالة المساواة فيبقى القليل
داخلا تحت الصدر قلنا انما حكمنا بانحصارها في الثلث لانه عليه
الصلوة والسلام نهى عن بيع الطعام بالطعام والطعام اذا ذكر
مقرونا بالبيع يراد به الحنطة ودقيقها ويؤيده ما روي في رواية
اخرى لا تبيعوا البر بالبر الا سواء بسواء ثم البيع لا يجري باسم
الطعام او الحنطة فان الاسم يتناول الحبة الواحدة ولا تبيعها
احد ولو باعها لم يجز لانها ليست بمتقومة فعرفنا ان المراد منه
ما صار متقوما ولا يعرف مالية الطعام الا بالكيل فيثبت وصف
الكيل بمقتضى النص ويصير كانه قيل لا تبيعوا الطعام المكيل
بالطعام المكيل الا سواء بسواء واذا كان كذلك ينحصر الاحوال
فيما ذكرنا وهو معنى قوله وذلك اي عموم الاحوال لا يصلح الا في
المقدر وهو الذي يدخل تحت الكيل يوضحه انه انما يدرج في
المستثنى منه ما يناسب المستثنى بوصف خاص لا بوصف عام

فانك

فانك اذا قلت ليس في الدار الا زيد يدرج فيه انسان لا حيوان ولا
شيء فههنا انما يدرج ما يناسب المساواة في الكيل وهو المفاضلة
والمجازفة لا القلة التي هي بمنزلة الحيوان والشيء في تلك الصورة
وذكر شمس الائمة رح ان قوله الا سواء بسواء استثناء لبعض
الاحوال فيكون توقيتا للنهي بمنزلة الغاية فيثبت بهذا النص
ان حرمة الربوا الحرمة الموقتة في المحل دون المطلقة وانما يتحقق
الحرمة الموقتة في المحل الذي يقبل المساواة في الكيل فاما فيما لا
يقبلها لو ثبت فانما يثبت حرمة مطلقة وليس ذلك من حكم هذا
النص فلهذا لا يثبت حكم الربوا في القليل وفي المطعوم الذي لا يكون
مكيلا اصلا ثم الشافعي رح احتج فيما ذهب اليه من حكم الاستثناء
بان اهل اللغة اجمعوا على ان الاستثناء من الاثبات نفي ومن النفي
اثبات ولا يستقيم ذلك الا بان يكون للاستثناء حكم على ضد موجب
صدر الكلام يعارض الاستثناء به حكم المستثنى منه ولو كان تكلما
بالباقي لما صح ذلك وبان الاستثناء لا يرفع التكلم بقدر المستثنى حقيقة
لان الكلام بعد ما وجد حقيقة لا يتصور ان يجعل غير موجود حقيقة
واذا بقي التكلم صيغة بقي بحكمه لان بقاء الدليل يدل على بقاء المدلول
فعرفنا انه لا سبيل الى القول بارتفاع التكلم بالاستثناء المؤدي الى انكار
الحقائق فيجب القول بامتناع الحكم بالمعارضة بين الاستثناء وصدر
الكلام في القدر المستثنى مع قيام التكلم وامتناع الحكم لمانع مع بقاء
التكلم سائر الكلام كالبيع بشرط الخيار والطلاق المضاف وكالعام المخصوص
منه يمتنع حكمه في القدر المخصوص لوجود المعارض صورة وهو دليل
الخصوص لا لانعدام التكلم بالدليل الموجب فاما القول بعدم التكلم
مع وجوده مما لا نظير له واحتج اصحابنا رح بقوله تعالى فلبث فيهم
الف سنة الا خمسين عاما انه تعالى استثنى الخمسين عن الالف في
الالف في الاخبار عن لبث نوح في قومه قبل الطوفان فلو كان عمل

الاستثناء بطريق المعارضة لما استقام الاستثناء في الاخبار
واختص به بالايجاب كدليل الخصوص وذلك لان صحة الخبر عما كان
بناء على وجود المخبر به في الزمان الماضي والمنع بطريق المعارضة
انما يتحقق في الحال لا في الزمان الماضي وكذا في الاخبار عن امر في
المستقبل لا يتصور المنع بطريق المعارضة ايضا لانه ليس
بموجود فثبت ان جعله معارضا لا يستقيم في الاخبار لان التكلم
لما بقي بحكمه لم يقبل الامتناع بمانع بخلاف الانشاء لانه اثبات في
الحال فاذا عارضه مانع يحتمل ان لا يثبت الا ترى انه لو ثبت حكم الالف
بجملته ثم عارضه الاستثناء في الخمسين لزم كونه نافيا لما اثبته
اولا فلزم الكذب في احد الامرين اما الاول او الثاني تعالى الله عن ذلك
ولزم ايضا اطلاق اسم الالف على ما دونه واسم الالف لا يطلق على
ما دونه بوجه لان اسم العدد علم لمدلوله اي علم جنس كاسامة
للاسد ولهذا يمتنع صرفه اذا انضم اليه سبب آخر يقول ثلثة نصف
ستة كذا قيل والاسم العلم لا يطلق على غير مدلوله وكذا لو لم يكن علما
لا يجوز اطلاقه على غير مدلوله بطريق الحقيقة وهو ظاهر ولا
بطريق المجاز لانسداد بابه اذ لا مناسبة بينه وبين غيره من الاعداد
معنى الا نسبة عامة وهي كون كل واحد عددا والنسبة العامة لا
تصلح طريقا للمجاز والصورة الا من حيث الجزء والكل وهو لا يصلح
طريقا له ايضا ههنا لان من شرطه ان يكون الجزء مختصا بالكل ليصح
اطلاق اسم الكل على لازمه وهو الجزء والمختص به وههنا ما دون
الالف مثلا كما يصلح جزءا للالف يصلح جزءا للالفين والثلثة آلاف
وعشرة آلاف وغيرها او هذه الجزئية لا تصلح طريقا للمجاز ايضا
فيثبت انه لا يحتمل غيره وهو معنى قوله ان الالف متى بقيت الفا
لم يصلح اسما لما دونها قوله فالخمسين تعرض للعدد المثبت
بالالف للحكم مع بقاء العدد لان الالف متى بقيت الفا لم تصلح

اسما

اسما لما دونها بخلاف العام كاسم المشركين اذا خص منه نوع
كان الاسم واقعا على الباقي بلا خلل فالخمسين اي استثناء
الخمسين تعرض للعدد المثبت بالالف اي يمنع العدد الذي
يثبت بالالف عن الثبوت والدخول تحت الاسم فلا يثبت به الا
الباقي بعد الاستثناء لا الحكم مع بقاء الالف اي لا انه تعرض لحكم الالف
بالمعارضة مع بقاء الالف دالا على مدلوله والحاصل ان دخول الاستثناء
على الالف صارف له عن مدلوله الى الباقي بعد الاستثناء ومانع له
من ان يكون دالا عليه لا ان مدلوله ثابت وامتنع الحكم في البعض
بالمعارضة على مثال التعليق بالشرط فانه يمنع التكلم عن انعقاده
موجبا للحكم في الحال لا انه معارض للحكم ومانع له عن الثبوت
من غير تعرض للتكلم عن الانعقاد فصار المستثنى مع المستثنى منه
كلاما واحدا دالا على الباقي كما ان لفظ تسعمائة وخمسين دال عليه
وقوله بخلاف العام جواب عن قوله بمنزلة دليل الخصوص يعني انما يعمل
دليل الخصوص بطريق المعارضة صورة لانه اذا عارض العام في
بعض افراده بمنع الحكم بقي الاسم دالا على الباقي بلا خلل فلم يكن التخصيص
تعرضا للتكلم بلفظ العام بل يكون تعرضا للحكم مع بقاء الصيغة
على حالها فيمكن ان يجعل بطريق المعارضة وفيما نحن فيه لا يطلق
الاسم على الباقي بعد الاستثناء فيكون الاستثناء تعرضا للتكلم حكما
لا محالة قوله ثم الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل في
تفسيره ما ذكرنا ومنفصل وهو ما لا يصلح استخراجه من الاول
لان الصدر لم يتناوله فجعل مبتدأ مجازا ثم الاستثناء نوعان
اي ما يطلق عليه لفظ الاستثناء نوعان متصل وهو الاصل اي
الحقيقة وتفسيره ما ذكرنا اي ما اشرنا اليه في قولنا فيكون تكلما
بالباقي بعده فانه يشير الى ان الاستثناء الحقيقي ما يمكن ان يجعل
تكلما بالباقي بعد الاستثناء ومنفصل ويسمى منقطعا وهو ما لا

استخراجه من الاول اى صدر الكلام بان لايكون المستثنى
من جنس الاول كقولك جاءنى القوم الاحمار او قيل فى تعريفه
هو ما دل على مخالفة بالاغير الصفة او احدى اخواتها من
غير اخراج فجعل مبتدا اى بمنزلة كلام مبتدا لحكمه بخلاف
حكم الاول بعمله بنفسه لا تعلق له باول الكلام الا من حيث
الصورة وقوله مجازا نصب على التمييز والمراد ان اطلاق اسم
الاستثناء على هذا النوع بطريق المجاز وان كان اللفظ لا ينقل له
لان جعل مسند الى الضمير الراجع الى المنفصل اى جعل الاستثناء
المنفصل مبتدا فكان قوله مجازا تمييزا عن الجملة اى جعل
المنفصل مبتدأ من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة فينصرف
المجازية الى كونه مبتدا من الكلام بطريق المجاز لا بطريق الحقيقة
فينصرف المجازية الى كونه مبتدا من الكلام لا الى كونه استثناء
والمراد هو الثانى دون الاول فكان ينبغى ان يقال فجعل مبتدأ وجعل
الاستثناء مجازا قال شمس الائمة ح الاستثناء حقيقة ما بينا وما
هو مجاز منه فهو الاستثناء المنقطع وهو بمعنى لكن اى بمعنى العطف
قوله كما فى قوله تعالى فانهم عدو لى الا رب العالمين اى لكن رب
العالمين كما فى قوله تعالى وفى بعض النسخ قال الله تعالى قال افرايتم
ما كنتم تعبدون انتم واباؤكم الاقدمون فانهم عدو لى الا رب
العالمين اى كل ما عبدتموه انتم وعبد آباؤكم الاقدمون وهم
الذين ماتوا فى سالف الدهر على الكفر فانى اعاديهم واجتنب عبادتهم
وتعظيمهم الا رب العالمين فانى اعبده واعظمه والعدو يقع على
الجمع لان مصدر العدو وان كان واحدا الكثير والا رب العالمين استثناء
منقطع بمعنى لكن فانه تعالى ليس منهم ويجوز ان يكون القوم عبدوا
الاصنام مع الله تعالى فقال جميع ما عبدتم عدو لى الا رب العالمين
لانهم سووا الهتهم بالله فاعلمهم انه قد برأ مما يعبدون الا الله تعالى

فانه

فانه لم يتبرأ من عبادته وهذا قول مقاتل وعلى هذا يكون الاستثناء
متصلا قوله واما بيان الضرورة فهو نوع بيان يقع بما لا يوضح
له وهذا على اربعة انواع منه ما هو فى معنى المنطوق نحو قوله تعالى
وورثه ابواه فلامه الثلث صدر الكلام اوجب الشركة ثم تخصيص
الام بالثلث دل على ان الاب يستحق الباقى فصار بيانا بصدر الكلام
لا بمحض السكوت واما بيان الضرورة اى البيان الذى يقع بسبب
الضرورة فهو نوع بيان يقع بغير ما وضع للبيان اذ الموضوع له
النطق وهذا يقع بالسكوت الذى هو ضده وهو اربعة اوجه لانه
اما ان يكون ثابتا ضرورة كثرة الكلام اولا والاول هو الوجه الرابع
والثانى اما ان يكون ثابتا ضرورة دفع الغرور اولا والاول هو الثالث
والثانى اما ان يكون فى حكم المنطوق اولا والاول هو الاول والثانى
هو الثانى كذا قيل منه ما هو فى حكم المنطوق يدل على حكم المسكوت
عنه فكان بمنزلة المنطوق الا ترى ان ما ثبت بدلالة النص له
حكم المنطوق وان كان النص ساكتا عنه صورة لدلالته عليه
معنى فكذا هنا نحو قوله تعالى فان لم يكن له ولد وورثه ابواه
فلامه الثلث صدر الكلام وهو قوله وورثه ابواه اوجب
الشركة مطلقة حيث اضيف الميراث اليهما من غير بيان نصيب
كل واحد منهما ثم تخصيص الام بالثلث بقوله فلامه الثلث دل
على ان الاب يستحق الباقى ضرورة ثبوت الشركة فى الاستحقاق
فصار اى تخصيص الام بالثلث بيانا لنصيب الاب لصدر الكلام
الموجب للشركة لا لمحض السكوت اذ لو بين نصيب الام من غير
اثبات الشركة بصدر الكلام لا يعرف نصيب الاب بالسكوت
بوجه فصار بدلالة صدر الكلام كانه قيل فلامه الثلث ولابيه
ما بقى فحصل بالسكوت بالمقدار قوله ومنه ما ثبت بدلالة
حال المتكلم نحو سكوت من صاحب الشرع عند امر يعاينه

عن التغيير يدل على حقيقته ومنه اى ومن بيان الضرورة
ما ثبت بيانا بدلالة حال المتكلم وهو مجاز اى بدلالة حال السكوت
المشاهد فكانه لما جعل سكوته بمنزلة الكلام سمى نفسه متكلما
مثل سكوت صاحب الشرع عند امر يعاينه من قول او فعل عن
التغيير يدل على الحقية اى حقية ذلك الامر مثل ما شاهد من
بياعات ومعاملات كان الناس يتعاملونها فيما بينهم وماكل
ومشارب كانوا يستديمون مباشرتها فاقرهم عليها ولم ينكرها
عليهم فدل ان جميعها مباح فى الشرب اذ لا يجوز من النبى عليه الشرع
الصلوة والسلام ان يقر الناس على منكر محظور فان الله تع
وصفه بالامر بالمعروف والنهى عن المنكر فى قوله عز ذكره يامرهم
بالمعروف وينهاهم عن المنكر فكان سكوته بيانا ان ما اقرهم
عليه داخل فى المعروف خارج عن المنكر وروايت فى بعض نسخ اصول
الفقه ان النبى عليه الصلوة والسلام اذا علم بفعل او قول صدر
عن مكلف وسكت عنه وقدرة ولم ينكر عليه مع كونه قادرا على
الانكار فلا يخلو من ان يكون من الافعال والاقوال التى سبق
من النبى عليه الصلوة والسلام النهى عنها وتحريمها ومن المباشر
الاصرار عليها واعتقاد اباحتها او لا يكون كذلك فان كان الاول
كسكوته عند رؤية كافر ايمشى الى كنيسة عن الانكار فلا يدل
على جواز ذلك الفعل ولا على كون النهى منسوخا بالاتفاق وان كان
الثانى فقد اختلف فيه قال قوم ان لم يسبقه تحريم فتقريره دل
على الجواز ونفى الجرح وان سبقه تحريم فتقريره يدل على النسخ وذهب
طائفة الى ان تقريره لا يدل على الجواز والنسخ متمسكين بان السكوت
وعدم الانكار محتمل اذ من الجائز انه عليه الصلوة والسلام سكت
بعلمه بانه لم يبلغه التحريم فلم يكن الفعل عليه اذ ذاك حراما
او سكت لانه انكر عليه مرة فلم ينجع فيه الانكار وعلم ان انكاره ثانيا

لا يفيد

لا يفيد فلم يعد واقره على ما كان عليه واذا كان كذلك لا يصلح دليلا
على الجواز والنسخ وحجة الفريق الاول ان سكوته عليه الصلوة والسلام
لو لم يدل على الجواز ان لم يسبق تحريمه وعلى النسخ ان سبق لزم ان يكون
محرم وهو باطل وذلك لان الفعل او القول الصادر لو لم يكن جائزا
لكان التقرير عليه والسكوت عن الانكار مع القدرة عليه حراما فى حق
غير النبى عليه الصلوة والسلام فكيف فى حقه مع قوله عليه الصلوة
والسلام الساكت عن الحق شيطان اخرس وفيه ايضا تاخير
البيان عن وقت الحاجة لان السكوت من الباطل يوهم الجواز والنسخ
وانه غير جائز بالاجماع الا عند من يجوز تكليف المحال وقولهم يحتمل
انه بلغه التحريم قلنا عدم بلوغ التحريم اليه غير مانع من الاعلام والانكار
بان ذلك الفعل او القول حرام بل الاعلام بالتحريم واجب حتة لا يعود اليه
ثانيا ولا كان السكوت موهما لعدم التحريم والنسخ وكذا اذا بلغه التحريم
ولم ينزجر بالانكار مرة مع كونه مسلما متبعا للنبى عليه الصلوة والسلام
يجب تجديد الانكار دفعا للتوهم المذكور وهذا بخلاف اختلاف
اهل الذمة الى كنائسهم انهم غير متبعين له ولا معتقدين تحريم ذلك
فلا يتوهم نسخ ذلك بسكوت النبى عليه الصلوة والسلام عن الانكار
عليهم قوله وفى موضع الحاجة الى البيان يدل على البيان مثل سكوت
الصحابة رض عن تقويم منفعة البدن فى ولد المغرور وفى موضع
الحاجة الى البيان لا يخلو من اشتباه لان ضمير يدل ان رجع الى ما رجع
اليه ضمير يدل الاول على ان يعنى سكوت صاحب الشرع يدل على الحقيقة وعلى
البيان فى موضع الحاجة اليه لا يطابقه المثال المذكور وهو سكوت
الصحابة وان جعل ضميره لمطلق السكوت كما هو مراد المصنف بالياء
العطف اذ هو معطوف على سكوت صاحب الشرع ولو قرئ مثل
بالنصب على ان سكوت صاحب الشرع يدل على كذا مثل دلالة
سكوت الصحابة عليه لا يستقيم ايضا لان فيه اعتبار سكوت

١٩/١

صاحب الشرع بسكوتهم وهو قلب الاصل ولو جعل مثل معطوفا
على مثل الاول بغير واو وهو جائز عند بعض النحاة لاستقام ذلك
وان كان فيه تحمل وصار موافقا لعبارة الامام شمس الائمة رح حيث
قال واما النوع الثاني فنحو سكوت صاحب الشرع الى ان قال وكذلك
سكوت الصحابة المغرور من يطا امراة معتمدا على ملك يمين او نكاح
ظانا انها حرة فتلد منه ثم استحقت هي فولده هذا حر بالقيمة
لان امة ابقت فاتت بعض القبائل وانتمت الى بعض قبائل العرب
فتزوجها رجل من بني عذرة فنتزت ذا بطنها ثم جاء مولاها فرفع
ذلك الى عمر رض فقضى بها لمولاها وقضى على اب الاولاد ان يفدي
اولاده وكان ذلك بمحضر من الصحابة فحل محل الاجماع منهم ثم انهم
حكموا برد الجارية على مولاها ويكون الولد حرا بالقيمة وبوجوب
العقر وسكتوا من بيان قيمة منفعة بدون ولد المغرور ووجوبها
للمستحق على المغرور فيكون سكوتهم دليلا على ان المنافع لا تضمن بالاتلاف
المجرد عن العقد وعن شبهة العقد بدلالة حالهم لان المستحق جاء طالبا
لحكم الحادثة وهو جاهل بما هو واجب له وكانت هذه الحادثة اول
حادثة وقعت بعد رسول الله عليه الصلوة والسلام مما لم يسمعوا
فيه نصا وكان يجب عليهم البيان بصفة الكمال والسكوت بعد وجوب
البيان دليل النفي كذا قال شمس الائمة ولا يقال انما سكتوا عن بيان
قيمة المنفعة لان الولد كان صغيرا لم يكن له منفعة لانا نقول قد
ثبت في الروايات كلها انهم قد سكتوا عن تقويم منافعة فدل ان المنافع
كانت موجودة وان الولد كان كبيرا قوله ومنه ما ثبت ضرورة
دفع الغرور مثل سكوت الشفيع وسكوت المولى حين يرى عبده
يبيع ويشتري ومنه اي ومن بيان الضرورة ما ثبت ضرورة دفع
الغرور عن الناس مثل سكوت الشفيع عن طلب الشفعة بعد العلم
بالبيع جعل ردا للشفعة لدفع الغرور عن المشتري فانه يحتاج الى

التصرف

التصرف في المشتري فاذا لم يجعل سكوت الشفيع اسقاطا للشفعة
فاما ان يمتنع المشتري من التصرف او ينقض الشفيع عليه تصرفه
فلدفع الضرر والغرور جعل ذلك السكوت كالتنصيص منه على اسقاط
الشفعة وان كان السكوت غير موضوع للبيان وسكوت المولى
حين يرى عبده يبيع ويشتري فسكت عن النهي كان سكوته اذنا له
في التجارة وقال الشافعي رح لا يكون اذنا لان سكوته عن النهي محتمل قد
يكون للرضا بتصرفه وقد يكون لفرط الغيظ وقلة الالتفات الى
تصرفه لعلمه انه محجور عن ذلك شرعا والمحتمل لا يكون حجة ونحن نقول
لو لم يكن سكوت المولى اذنا له في التجارة ادى الى الضرر والغرور
ورفعهما واجب لقوله عليه الصلوة والسلام لا ضرر ولا ضرار في
الاسلام وقوله عليه الصلوة والسلام من غشنا فليس منا وذلك
لان الناس يعاملون العبد ولا يمتنعون من ذلك عند حضور
المولى اذا كان ساكتا فاذا لحقه ديون ثم قال المولى كان عبدي
محجورا عليه يتاخر الديون الى وقت عتقه ولا يدري متى يعتق
فهل يعتق او لا يعتق فيكون فيه اتواحقهم ويلحقهم فيه من الضرر
ما لا يخفى ويصير المولى ضارا لهم فلدفع الضرر والغرور جعلنا سكوته
بمنزلة الاذن له في التجارة والسكوت محتمل كما قال ولكن دليل العرف
يرجح جانب الرضا فالعادة ان من لا يرضى بتصرف عبده يظهر
النهي اذا رآه يتصرف ويؤديه على ذلك وربما يستحق عليه ذلك
شرعا لدفع الضرر والغرور فبهذا الدليل رجحنا جانب الرضا لدفع
الضرر عن المشتري والبائع قوله ومنه ما ثبت لضرورة كثرة
الكلام مثل قوله علي مائة درهم فيمن قال لفلان علي مائة ودرهم
او مائة وقفيز حنطة ان العطف جعل بيانا للاول وقال الشافعي
القول قوله في بيان المائة كما اذا قال له علي مائة وثوب وقلنا
ان حذف المعطوف عليه متعارف ضرورة كثرة العدد وطول

الكلام وذلك فيما يثبت في الذمة في عامة المعاملات كالمكيل و
الموزون دون الثياب فانها لا تثبت في الذمة الا بطريق خاص
وهو السلم باب بيان التبديل وهو النسخ في حق صاحب
الشرع بيان لمدة الحكم المطلق الذي كان معلوما عند الله تعالى
الا انه اطلقه فصار ظاهره البقاء في حق البشر فكان تبديلا في حقنا
بيانا محضا في حق صاحب الشرع وهو كالقتل فانه بيان محض
للاجل في صاحب الشرع تغيير وتبديل في حق القاتل ومنه ما ثبت
لضرورة الكلام اي ضرورة طول الكلام او كثرة الكلام مثل قوله
علي مائة الى آخره وليس الخلاف في هذا الاصل فان الشافعي رحمه الله
يوافقنا في ان السكوت يجعل بيانا لضرورة الكلام كما في عطف الجملة
الناقصة على الكاملة وكما في عطف عدد المفسر على المبهم انما الخلاف في هذه
المسئلة فعندنا هي مبنية على هذا الاصل وعنده ليست بمبنية
عليه وجه قوله وهو القياس انه ابهم الاقرار بالمائة بجملة وقوله
ودرهم ليس بتفسير له لانه عطف عليه بحرف الواو والعطف لا يصلح
للتفسير لغة الا ترى ان من شرط صحة العطف المغايرة حتى لم يجز
عطف الشيء على نفسه ومن شرط صحة التفسير ان يكون عين المفسر
فان الدراهم في قوله عشرة دراهم عين العشرة لا غيرها فكيف يصلح
العطف مفسرا واذا لم يصلح مفسرا بقيت المائة مجملة فيكون القول
قولا في بيانها كما في قوله مائة وثوب ومائة وشاة ومائة وعبد
بخلاف قوله علي مائة وثلثة دراهم لانه عطف احد المبهمين على الآخر
ثم فسره بالدراهم فينصرف التفسير اليهما لحاجة كل واحد منهما الى التفسير
كما لو قال مائة وثلثة اثواب وجه قولنا وهو الاستحسان ان قوله
ودرهم ونحوه جعل بيانا عادة لان حذف تفسر المعطوف عليه وتمييزه
في العدد متعارف اذا كان في المعطوف دليل عليه ضرورة طول الكلام
يقال بعت هذا منك بمائة وعشرة دراهم وبمائة وعشرين درهما

وبمائة ودرهم

وبمائة ودرهم وبمائة ودرهمين ويراد بالجميع الدراهم من غير
فرق بين هذه الصور فكما صلح عطف الدراهم على المائة في البيع
مفسرا لها باعتبار العرف كذلك يصلح عطفه مفسرا لها في الاقرار ايضا
وكما صلح عطف العدد المفسر لذلك بخلاف عطف ما ليس بمقدر مثل
الثوب والشاة والعبد عليها حيث لم يجعل مفسرا لها لان الموجب
للحذف كثرة الاستعمال التي من اسباب التخفيف وهي انما يتحقق في
المقدر الذي يثبت دينا في الذمة حالا ومؤجلا كالمكيلات والموزونات
لانه لما ثبت دينا في الذمة مطلقا كثر العقود والمبايعات به فاما
غير المقدر فلم يوجد فيه كثرة الاستعمال لانه لما لم يجب دينا في الذمة
الا في عقد خاص وهو السلم او فيما هو في معناه وهو البيع بالثياب
الموصوفة مؤجلا لم يقع العقود والمعاملات به وبكثرة الوجوب
في الذمة والمعاملات جاز الحذف وصار العطف مفسرا فاذا لم يوجد
بقيت المائة مجملة فيرجع في تفسيرها اليه باب بيان
التبديل واما بيان التبديل وهو النسخ وقيل معنى النسخ لغة
الازالة يقال نسخت الشمس الظل اي ازالته ورفعته ونسخت الريح
الاثار اذا محتها ونسخ الشيب الشباب اي اعدمه وقيل معناه النقل
وهو تحويل الشيء من مكان الى مكان او حالة الى حالة مع بقائه في
نفسه يقال نسخت النحل العسل اذا نقلته من خلية الى اخرى و
منه تناسخ المواريث لانتقالها من قوم الى قوم والاولى في الشرع
ان يكون بمعنى الازالة لان نقل الحكم الذي هو منسوخ الى ناسخه
لا يتصور واما الازالة وهي الابطال والاعدام فمتصور ثم قيل
هو في الشريعة عبارة عن رفع الحكم الشرعي بدليل شرعي متاخر
فقيد بالشرعي احترازا عن رفع العقلي لان رفع الاحكام العقلية
الثابتة قبل ورود الشرع التي يعبر عنها بالمباح بحكم الاصل بدليل
شرعي متاخر لا يسمى نسخا بالاجماع وقيد بدليل شرعي احترازا

عن الدفع الموت وبقوله متاخرا احترازا عن التقييد بالغاية
والاستثناء ونحوها فان ذلك لا يسمى نسخا وقيل هو بيان انتهاء
الحكم الشرعي المطلق الذي في تقريرها منا استمراره لولاه بطريق
التراخي ويخرج عنه الموقت لانه ليس في وهمنا استمراره والتخصيص
على قول من جوزه متراخيا لانه غير مراد من الاصل لا انه انتهاء
بعد الثبوت اليه في الزمان وهو في حق صاحب الشرع بيان محض
لانتهاء الحكم الاول ليس فيه معنى الدفع لانه كان معلوما عند الله
انه ينتهي في وقت كذا بالناسخ فكان الناسخ بالنسبة الى علمه تعالى
مبينا لمدة لا رافعا الا انه اطلقه اي لم يبين توقيت الحكم المنسوخ
حين شرعه فكان ظاهره البقاء في حق البشر لان اطلاق الامر
بشيء يوهمنا بقاء ذلك على التابيد مثل ان يقطع القول به في
زمن الوحي فكان النسخ تبديلا بالنسبة الى ظاهر الاستمرار الذي
في حق العباد بيانا محضا لمدة الحكم في حق صاحب الشرع قال صاحب
الميزان هذا غير مستقيم لانه يودي الى القبول بتعدد الحقوق
والحق واحد في الشرعيات والعقليات واجيب عنه بان الحق
واحد بالنسبة الى صاحب الشرع فاما بالنسبة الى العباد فمتعدد
حتى وجب على كل مجتهد العمل باجتهاده ولا يجوز له تقليد غيره
وههنا الحق بالنسبة الى صاحب الشرع واحد وهو كونه بيانا
لارفعا وابطالا وهو اي النسخ في انه بيان في حق صاحب الشرع
ابطال في حق العباد كالقتل فانه بيان محض للاجل المعلوم في حق
صاحب الشرع لان المقتول ميت باجله بلا شبهة عندنا اذ
لا اجل له سواه كما نص الله تعالى بقوله فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون والموت الذي حصل فيه بخلق الله تع
كما حصل في الميت حتف انفه لا بفعل القاتل على ما عرف في حق
القاتل تبديل وتغيير اي ابطال ورفع للحيوة بالموت لانه هو

المباشر

المباشر بسبب الموت حتى استوجب عليه القصاص ان كان
عمدا والدية على عاقلته ان كان خطا ثم انه جائز عقلا وواقع
شرعا خلافا لليهود لعنهم الله تعالى فان نكاح الاخوات كان
مشروعا في شريعة ادم عليه السلام وبه حصل التناسل وقد
ورد في التورية ان الله امره بتزويج بناته من بنيه وكذا
الاستمتاع بالجن كان حلالا لادم عليه السلام فان زوجته
حواء كانت مخلوقة من ضلعه ثم انتسخ ذلك بغيره من الشرائع
وكذا الجمع بين الاختين كان مشروعا في شريعة يعقوب عليه
السلام ثم انتسخ في التورية والعمل بالسبت كان مباحا قبل
شريعة موسى عليه السلام ثم انتسخت تلك الاباحة بشريعة
موسى عليه السلام وترك الختان كان جائزا في شريعة ابرهيم
عليه السلام ثم انتسخ بالوجوب في شريعة موسى عليه السلام
فعرفنا انه اوجه الى انكاره وقد بينا المسئلة بتمامها في الكشف
قوله ومحل النسخ كذا لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة
حكم يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم ولم يلتحق به ما ينافي
النسخ من توقيت او تابيد ثبت نصا كما في قوله تعالى خالدين
فيها ابدا او دلالة كسائر الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله
عليه وسلم ومحل النسخ كذا لما ثبت ان النسخ بيان مدة الحكم في الحقيقة
وان كان رفعا له في الظاهر لا بد من ان يكون محله حكما يحتمل ان
يكون موقتا الى غاية وان لا يكون كذلك ليكون النسخ بيانا لمدته
وذلك بمعنيين احدهما ان يكون في نفسه محتملا للوجود والعدم
اي يحتمل ان يكون مشروعا وان لا يكون مشروعا اذ لو لم يكن يحتمل
ان يكون مشروعا كالكفر لا يستمر عدم شرعيته والنسخ لا يجري
في المعدوم ولو لم يحتمل ان لا يكون مشروعا كالايمان بالله تعالى
وصفاته لا يستمر شرعيته ضرورة فلا يجري فيه النسخ ايضا لان

النسخ توقيت ورفع وذلك مناف لما لزم استمرار وجوده فثبت
ان محل النسخ جائز ان العقول لا واجباتها والثاني ان لا يكون
ملحقا به ما ينافي النسخ والتبديل يعني لم يلتحق به بعد ان كان
في نفسه محتملا للوجود والعدم ما يمنع لحوق النسخ الذي هو
بيان مدة الشرعية به وذلك ثلثة اوجه توقيت نصا او تابيد
صريحا او تابيد دلالة اما الاول فمثل ان يقول الشارع اذنت لكم
ان تفعلوا كذا الى سنة او قال احللت هذا الشيء الى عشر سنين او
مائة سنة فان المنع عنه قبل مضي تلك المدة لا يجوز لانه من البداء
والغلط والنسخ المؤدي اليه باطل قال القاضي الامام رح وليس لهذا
القسم مثال من المنصوصات شرعا وذكر في بعض الحواشي ان مثال
ذلك قوله تعالى تزرعون سبع سنين دابا وقوله جل ذكره تمتعوا
في داركم ثلثة ايام وليس بسديد لان ذلك ليس من الاحكام الشرعية
وكلامنا فيها واما الثاني فمثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا
وصف اهل الجنة بالاقامة فيها وهي تقبل الزوال فلما اقترن بها
الابد صارت بحال لا تقبل الزوال ولا يجري في هذا القسم النسخ
ايضا لان بيان التوقيت بالنسخ بعد التنصيص على التابيد
لا يكون الا على وجه البداء وظهور الغلط والله تعالى متعال عنه ولا
يقال هذا المثال من الاخبار لا من الاحكام وامتناع النسخ فيه
لكونه خبرا لا للتابيد لانا نقول المقصود ايراد المثال للتابيد نصا
ولم يوجد في الاحكام تابيد صريح وقد حصل المقصود بايراده
فلذلك اورده ههنا على انه يتعلق به وجوب اعتقاد تابيد اهل
الجنة والنار فيهما وهو الاحكام فيصح ايراده مثالا من هذا الوجه
اما الثالث فمثل الشرائع التي قبض عليها رسول الله صلى الله عليه وسلم
فانها مؤبدة لا يحتمل النسخ لانه عليه الصلوة والسلام خاتم النبيين
ولا نبي بعده ولا نسخ الا بوحي على لسان نبي فلا يبقى احتمال النسخ بعد

هذه

هذه الدلالة ونظيره ثبوت تابيد الجنة والنار دلالة لان اهلهما
لما كانوا مؤبدين فيهما كانتا مؤبدتين ضرورة واعلم ان الاصوليين
اختلفوا في هذا الفصل فذهب الجمهور منهم الى جواز نسخ ما لحقه تابيد
او توقيت من الاوامر والنواهي وهو مذهب جماعة من اصحابنا و
اصحاب الشافعي وهو اختيار صدر الاسلام ابي اليسر وذهب ابو بكر
الخصاف والشيخ ابو منصور والقاضي الامام ابو زيد والشيخان
وجماعة من اصحابنا رح الى انه لا يجوز ولا خلاف ان مثل قوله
الصوم واجب مستمر ابدا لا يقبل النسخ لتاتي النسخ فيه الى الكذب
والتناقض تمسك الفريق الاول بان الخطاب اذا كان بلفظ التابيد
فغايته ان يكون دالا على ثبوت الحكم في جميع الازمان لعمومه ولا يمنع
ان يكون المخاطب مع ذلك مريدا لثبوت الحكم في بعض الازمان دون
البعض كما في الالفاظ العامة لجميع الاشخاص واذا لم يمتنع ذلك لم
يمتنع ورود الناسخ المعرف لمراد المخاطب ولذلك لو فرضنا ذلك
لم يلزم عنه محال يبينه ان لفظ التابيد قد يراد به المبالغة في
العرف لا الدوام كقول القائل لازم فلانا ابدا واجتنب فلانا ابدا
وفلان يكرم الضيف ابدا فيجوز ان يكون كذلك في استعمال الشرع
ويتبين بلحوق الناسخ ان المراد به المبالغة لا الدوام وتمسك
الفريق الثاني بان نسخ الخطاب المقيد بالتابيد او التوقيت يودي
الى التناقض والبداء لان معنى التابيد انه دائم والنسخ يقطع الدوام
فيكون دائما وغير دائم وصاحب الشرع منزه عن ذلك فلا يجوز
القول بنسخه كما لو قيل الصوم دائم مستمر ابدا والدليل عليه
ان التابيد يفيد الدوام والاستمرار قطعا في الخبر كما في تابيد اهل
الجنة والنار حتى ان من قال بجواز فناء الجنة والنار واهاليهما
وحمل قوله تعالى خالدين فيها ابدا على المبالغة ينسب الى الزيغ
والضلال وكذا في الاحكام اذ لا فرق في دلالة اللفظ لغة على الدوام

في الصورتين وقولهم لا يمتنع ان يكون المخاطب مريدا البعض لا زمان
دون البعض كما في الالفاظ العامة غير صحيح لان ذلك انما يصح اذا
اتصل قرينة بالكلام نطقية او غير نطقية دالة على المراد من غير
تاخير عنه فاما اذا خلا الكلام عن مثل هذه القرينة كان دالا على معناه
الحقيقي قطعا لما مر فكان ورود النسخ عليه من باب البدا ضرورة فلا
يجوز وليس هذا كجريان النسخ في اللفظ المتناول للاعيان النسخ لا
يودي فيه الى انه اريد به البعض بقرينة متاخرة بل الحكم يثبت في
حق الكل ثم انقطع في حق البعض بالناسخ فكان هذا البعض بمنزلة
ما لو ثبت الحكم في حقه بنص خاص ثم انقطع بناسخ قوله والشرط
التمكن من عقد القلب عندنا دون التمكن من الفعل خلافا للمعتزلة
ولا خلاف بين الجمهور ان القياس لا يصلح ناسخا والشرط التمكن من
عقد القلب اعلم ان للنسخ شروطا بعضها متفق عليه مثل كون
الناسخ والمنسوخ حكمين شرعيين فان العجز والموت يزيلان التعبد
الشرعي ولا يسميان نسخا وكذا ازالة الحكم العقلي بالحكم الشرعي لا يسمى
نسخا ومثل كون الناسخ منفصلا عن المنسوخ متاخرا عنه فان
الاستثناء والغاية لا يسميان نسخا ومثل التمكن من الاعتقاد فانه
شرط بالاجماع وغيرها وبعضها مختلف فيه مثل كون الناسخ والمنسوخ
من جنس واحد واشتراط البدل للمنسوخ واشتراط كونه اخف
من المنسوخ او مثله فانها شروط لصحة النسخ عند قوم على ما عرف
فمن الشروط المختلف فيها التمكن من الفعل والمراد به ان يمضي
بعد ما وصل الامر الى المكلف زمان يسع الفعل المامور به فعند
اكثر الفقهاء وعامة اصحاب الحديث هو ليس بشرط لصحته وعند
جماهير المعتزلة هو شرط واليه ذهب بعض اصحابنا مثل ابي بكر الجصاص
والشيخ ابي منصور والقاضي الامام ابي زيد وبعض اصحاب الشافعي
كالصيرفي وبعض اصحاب احمد بن حنبل وصورة المسالة على وجهين

احدهما

احدهما ان يرد الناسخ بعد التمكن من الاعتقاد قبل دخول وقت
الواجب كما اذا قيل في رمضان حجوا هذه السنة ثم قيل في آخر ما تحجوا
او قيل صوموا غدا ثم قيل قبل انفجار الصبح لا تصوموا والثاني ان يرد
بعد دخول وقته قبل انقضاء زمان يسع الواجب كما اذا قيل
لانسان اذبح ولدك فبادر الى اسبابه فقبل احضار الكل قيل له
لا تذبحه او شرع في الصوم في قوله صم غدا فقيل له قبل انقضاء
اليوم لا تصم كذا في الميزان وغيره تمسك من شرط التمكن من الفعل
بان العمل بالبدن هو المقصود من شرع الاحكام لان الابتلاء يتحقق
به الا ترى ان الامر والنهي لا يصرحان بوجوب نفس الفعل
والامتناع عنه لدلالتهما على المصدر لا على العزم والعقد والمنع عنه
ولما كان نفس الفعل هو المقصود بشرع الحكم كان النسخ قبل الفعل
او قبل التمكن منه مؤديا الى اجتماع الحسن والقبح في شيء واحد في
زمان واحد لان الشارع اذا امر بشيء في وقت دل على حسن ذلك
الشيء في ذلك الوقت واذا نهى عن ذلك الشيء في ذلك الوقت دل على
قبحه في ذلك الوقت لكون الحسن والقبح من ضرورات الامر والنهي
اجتماعهما لشيء واحد في وقت واحد محال فكان القول بجواز النسخ
الذي يودي اليه فاسدا وكان هذا النسخ من باب البدا والغلط
لانه انما ينهى عما امر بفعله اذا ظهر له من حال المامور به ما لم يكن
معلوما له حين امر به والبدا على الله تعالى لا يجوز وعامة
العلماء تمسكوا بما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام امر
بخمسين صلوة ليلة المعراج ثم نسخ ما زاد على الخمس وكان ذلك
نسخا قبل التمكن من الفعل لانه كان بعد عقد القلب عليه
فدل وقوعه على الجواز فان قيل هذا حديث غير ثابت والمعتزلة
ينكرون المعراج اصلا ومن اقر به منهم ومن غيرهم يقولون
لم يرو في حديث المعراج ذكر نسخ خمسين صلوة بخمس صلوة

وذلك شيء زاده القصاص فيه كما زاد واغيره والدليل عليه انه
لابد فيه من التمكن من الاعتقاد وكان الامر بخمسين صلوة على
ما زعمتم للامة لا للنبي خاصة ولم يوجد التمكن من الاعتقاد للامة
لانه لا يتصور قبل العلم قلنا الحديث ثابت مشهور تلقته الامة
بالقبول وهو في معنى المتواتر فلا وجه الى انكاره واهل النقل ناقلوا
الحديث كما رووا اصل المعراج رووا فرض خمسين صلوة ونسخها
بخمس وذلك مذكور في الصحيحين وغيرهما من كتب الاحاديث
فوجب قبوله كما وجب قبول اصل المعراج ولم يجز القبول يكون من
زيادات القصاص وقولهم لم يوجد التمكن من الاعتقاد فاسد
لان رسول الله عليه الصلوة والسلام هو الاصل لهذه الامة وقد
وجد منه عقد القلب على ذلك وبجواز اصل النسخ فان الدليل لما قام
على جواز النسخ دل ذلك على جوازه قبل وقت الفعل اذ لا فرق بين ان
ينسخ قبل وقت الفعل او بعد وقته لانه يجوز ان يكون المراد بالامر
اعتقاد الوجوب والعزم على الفعل اذا حضر وقته ويكون الابتلاء بحدوث
القدرة وهذا الابتلاء صحيح لان الايمان راس الطاعات فيجوز ان
يبتلي الله عباده بقبول هذه العبادة ايمانا ولا يلزم منه البداء
الا ترى ان الواحد منا قد يامر عبده بشيء ومقصوده من ذلك
ان يظهر عند الناس حسن طاعته وانقياده له ثم ينهاه عن ذلك
بعد حصول هذا المقصود قبل ان يتمكن من مباشرة الفعل ولا
يجعل ذلك دليل البداء وان كان الامر ممن يجوز عليه البداء فلان
لا يجعل النسخ قبل التمكن من الفعل بعدم عزم القلب واعتقاد
الحقية موهما للبداء في حق من لا يجوز البداء اولى والحاصل ان
حكم النسخ عندهم بيان مدة العمل بالبدن لانه هو المقصود بالتكليف
لحصول الابتلاء به وعندنا حكمه بيان مدة عمل القلب والبدن تبعا
وبيان عمل القلب وهو العقد بانفراده اخرى لان الابتلاء كما يحصل

بالفعل

بالفعل يحصل بالعقد ايضا لانه عمل القلب بخلاف هوى النفس
كالعمل بالجوارح ولما فرغ الشيخ رح من بيان الشرط شرع في تفصيل
الناسخ اعني الدليل الذي يثبت به النسخ بقوله ولا خلاف بين
الجمهور اي جل الناس ومعظمهم ان القياس لا يصلح ناسخا القياس
المظنون لا يكون ناسخا لشيء عند الجمهور جليا كان او خفيا ونقل
عن ابي العباس بن شريح من اصحاب الشافعي رح ان النسخ يجوز
بالقياس بيان كالتخصيص فما جاز التخصيص به جاز النسخ به
ايضا وكان ابو القاسم الانماطي من اصحابه لا يجوز ذلك بقياس
الشبه ويجوز بقياس مستخرج من الاصول وكان يقول كل قياس
هو مستخرج من القران يجوز نسخ الكتاب به وكل قياس هو مستخرج
من السنة يجوز نسخ السنة به لان هذا في الحقيقة نسخ الكتاب
بالكتاب ونسخ السنة بالسنة وثبوت الحكم بمثل هذا القياس يكون
محالا به على الكتاب والسنة اذ القياس تكثر محال النص تمسك الجمهور
باتفاق الصحابة رضي الله عنهم اجمعين فانهم كانوا مجمعين على ترك الرأي
بالكتاب والسنة وان كانت السنة من الاحاد حتى قال عمر رض في
حديث الجنين كدنا ان نقضي فيه برائنا وفيه سنة عن رسول الله
عليه الصلوة والسلام وقال علي رض ولو كان الدين بالراي لكان
باطن الخف بالمسح اولى من ظاهره ولكني رايت رسول الله عليه الصلوة
والسلام يمسح على ظاهر الخف دون باطنه وبان ما تقدم على القياس
المظنون الذي ينسخ به ان كان قطعيا لا يجوز نسخه به لانعقاد
الاجماع على وجوب تقديم القاطع على غيره وترك الاضعف بالاقوى
وان كان ظنيا فلا نسخ ايضا لان العمل بالمظنون المتقدم انما ثبت
مشروطا بر جحانه على ما يعارضه وينافيه اذ لو ترجح عليه قياس اخر
بطل شرط العمل به وخرج عن كونه مقتضا للحكم فتبين من القياس
الراجح ان حكم المظنون المتقدم لم يكن ثابتا واذا لا ثبوت له فلا رفع

ولا نسخ واما اعتبار النسخ بالتخصيص فمنقوض بدليل العقل
والاجماع وخبر الواحد فان التخصيص بها جائز دون النسخ فكيف
يتساويان والتخصيص بيان والنسخ رفع وابطال وما ذكر الامدي
ضعيف ايضا فان الوصف الذي به يرد الفرع الى الاصل المنصوص
عليه في الكتاب والسنة غير مقطوع بانه هو المعنى في الحكم الثابت
بالنص حتى لو كان ذلك المعنى مقطوعا به بان كان منصوصا عليه
جاز النسخ به ايضا كالنص وكما لا يصلح ناسخا لا يصلح منسوخا الا اذا
كان قطعيا فانه جاز ان يكون منسوخا كذا في بعض الشروح عند
العامة خلافا للحنابلة وعبد الجبار من المعتزلة لان ما بعد القياس
قطعيا كان او ظنيا يبين زوال شرط العمل بالقياس المظنون وهو
رجحانه لرجحان القاطع او المظنون المتاخر عنه عليه والا لما صلح للنسخ
المقدم واذا زال شرط العمل به فلا حكم له فلا يرفع ولا نسخ قوله وكذا
الاجماع عند اكثرهم لان الاجماع عبارة عن اجتماع الآراء ولا مدخل
للراي في معرفة نهاية وقت الحسن والقبح في الشيء عند الله تعالى
وكذا اي وكالقياس الاجماع عند اكثرهم الاجماع يجوز ناسخا للكتاب
والسنة والاجماع عند بعض مشائخنا منهم عيسى بن ابان
واليه ذهب بعض المعتزلة متمسكين بما روي ان عثمان رض
لما حجب الام عن الثلث الى السدس باخوين قال ابن عباس رض
كيف تحجبها باخوين وقد قال الله تعالى فان كان له اخوة
فلامه السدس والاخوان ليسا باخوة فقال حجبها قومك
يا غلام فدل على جواز النسخ بالاجماع وبان المؤلفة قلوبهم
سقط نصيبهم من الصدقات بالاجماع المنعقد في زمان ابي بكر رض
وبان الاجماع حجة من حجج الشرع موجبة للعلم كالكتاب والسنة
فيجوز ان يثبت النسخ به كالنصوص الا ترى انه اقوى من الخبر المشهور
والنسخ بالخبر المشهور جائز حيث جازت به الزيادة على الكتاب التي

هي نسخ

هي نسخ فبالاجماع اولى وعند جمهور العلماء لا يجوز النسخ به لانه
عبارة عن اجتماع الآراء في شيء ولا مجال للراي في معرفة نهاية
وقت الحسن والقبح في شيء عند الله تعالى ثم اوان النسخ حال حيوة
الرسول عليه الصلوة والسلام لاتفاقنا على ان لا نسخ بعده وفي حال
حيوته ما كان ينعقد الاجماع بدون رايه وكان الرجوع اليه فرضا
واذا وجد البيان منه فالموجب للعلم قطعا هو البيان المسموع منه
وانما يكون الاجماع موجبا للعلم بعده ولا نسخ بعده فعرفنا ان النسخ
بدليل الاجماع لا يجوز كذا ذكره شمس الائمة رح ولان الاجماع لا ينعقد
البتة بخلاف الكتاب والسنة فلا يتصور ان يكون ناسخا لهما ولو
وجد الاجماع بخلافهما لكان ذلك بناء على نص آخر يثبت عندهم
انه ناسخ للكتاب والسنة ولا يصلح ان يصير منسوخا بهما ايضا
لعدم تصور حدوث كتاب او سنة بعد وفات النبي عليه الصلوة
والسلام وكذا لا يصلح ناسخا للاجماع ولا منسوخا به لان الاجماع
الثاني ان كان دل على بطلان الاول لم يجز ذلك اذ الاجماع لا يكون
باطلا وان دل على انه كان صحيحا لكن الاجماع الثاني حرم العمل به من
بعد لم يجز ذلك الا لدليل شرعي متجدد وقع لاجله الاجماع من كتاب
او سنة او الدليل كان موجودا وخفي عليهم من قبل ثم ظهر لهم
وكل ذلك باطل لاستحالة حدوث كتاب او سنة بعد وفاته
عليه الصلوة والسلام ولعدم جواز خفاء الدليل الذي يدل على الحق
عند الاجماع الاول على الكل لاستلزامه اجماعا على الخطاء وكذا لا يصلح
ناسخا للقياس ولا منسوخا به لما مر واما تمسكهم بقضية عثمان رض
فضعيف لانها انما تدل على النسخ بالاجماع اذا ثبت كون المفهوم حجة
قطعا حتى يكون معنى الاية من حيث المفهوم فان لم يكن له اخوة
فلا يكون لامه السدس بل الثلث واذا ثبت ايضا ان لفظ الاخوة
لا ينطلق على الاخوين قطعا ولم يثبت واحد منهما كذلك فلا يلزم

النسخ على انه لا يلزم النسخ بالاجماع على تقدير نسوخهما ايضا لامكان
تقدير النص الدال على الحجب اذ لو لم يقدر ذلك كان الاجماع على
الحجب خطاء وحينئذ يكون الناسخ هو النص دون الاجماع وكذا
تمسكهم بسقوط نصيب الموافقة قلوبهم لان ذلك لم ينسخ بالاجماع
بل هو من قبيل انتهاء الحكم بانتهاء موجبه على ما عرف قوله وانما
يجوز النسخ بالكتاب والسنة ويجوز نسخ احدهما بالآخر عندنا
وقال الشافعي رح لا يجوز لانه يكون مدرجة الى الطعن وانا
نقول النسخ بيان مدة الحكم وجائز للرسول عليه الصلاة والسلام
بيان حكم الكتاب فقد بعث مبينا وجائز ان يتولى الله تعالى
بيان ما اجرى على لسان رسوله صلى الله عليه وسلم وانما يجوز
النسخ بكذا يعني لما ثبت ان القياس لا يصلح ناسخا ولا منسوخا وكذا
الاجماع لم يبق ما يصلح لذلك الا الكتاب والسنة لانحصار دلائل
الشرع على هذه الاربعة فيجوز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة
اذا كانت الثانية مثل الاولى او فوقها في القوة بلا خلاف ويجوز
نسخ احدهما بالاخرى اي نسخ السنة بالكتاب ونسخ الكتاب بالسنة
المتواترة عندنا وهو مذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين من الاشاعرة
والمعتزلة واليه ذهب المحققون من اصحاب الشافعي رح وقال
الشافعي رح لا يجوز نسخ الكتاب بالسنة قولا لاحد وهو مذهب كثير
اهل الحديث وله في نسخ السنة بالكتاب قولان الاظهر من مذهبه
انه لا يجوز والآخر انه يجوز وهو الاولى بالحق كذا ذكر السمعاني
من اصحاب الشافعي في القواطع واليه مال كثير من المتكلمين جواز
نسخ الكتاب بالسنة استدلوا في عدم جواز نسخ الكتاب بالسنة
بقوله تعالى ما ننسخ من آية او ننسها نات بخير منها او مثلها
فانه يدل على ان الآية لا تنسخ الا بآية لان الله تعالى قال نات بخير
منها او مثلها وهو يدل على ان البدل خير او مثل وعلى انه من جنس

المبدل

المبدل لان قول القائل لآخذ منك درهما الا اتيك بخير منه يفيد
انه ياتي بدرهم خير من الدرهم الماخوذ والسنة ليست خيرا من
الكتاب ولا مثلا له ولا من جنسه بلا شك لان الكتاب كلام الله تعالى
وهو المعجز والسنة كلام الرسول وهي غير معجزة فلا يجوز نسخه بها
ولانه تعالى قال نات وهو يدل على ان الآتي بالخير والمثل هو الله جل جلاله
وذلك بان يكون الناسخ من الكتاب ايضا وبقوله تعالى قل ما يكون
لي ان ابدله من تلقاء نفسي ان اتبع الا ما يوحى الي اخبر ان الرسول
ليس اليه ولاية التبديل وانه متبع لما اوحي اليه لا مبدل له والتبديل
بالاطلاق يتناول تبديل اللفظ وتبديل الحكم فيبقى الامران جميعا فلا
يكون له ولاية تبديل الحكم كما لا يكون له ولاية تبديل اللفظ وفي عدم جواز
نسخ السنة بالكتاب بقوله لتبين للناس ما نزل اليهم جعل قول الرسول
مبينا لما نزل فلو نسخت السنة به لخرجت عن كونها بيانا لانعدامها
وبقوله عز اسمه ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء والسنة شيء
فيكون الكتاب تبيانا لحكمها لا لافعالها وذلك في ان يكون موجبا لها
ان كان موافقا ومبينا للغلط فيها ان كان مخالفا وبما اشار الشيخ
اليه في الكتاب وهو يشتمل الوجهين وبيانه ان في القول بعدم جواز
نسخ احدهما بالآخر صيانة للرسول عن شبهة الطعن لانه لو جاز
نسخ الكتاب بالسنة يقول الطاعن هو اول قائل واول عامل بخلاف
ما يزعم انه انزل اليه فكيف يعتمد على قوله ولو نسخت سنة بالكتاب
يقول الطاعن قد كذبه ربه فيما قال فكيف نصدقه فهو معنى قوله
لانه اي نسخ احدهما بالآخر يكون مدرجة اي طريقا ووسيلة الى
الطعن واذا كان كذلك كان جعل كل واحد منهما معينا ومؤيدا
للآخر اولى من جعله رافعا ومبطلا لصاحبه سدا لباب الطعن
لعلمنا انه مصون عما يوهم الطعن واحتج الجمهور بان النبي عليه
الصلوة والسلام كان يتوجه الى الكعبة في الصلوة حين كان بمكة

ولما هاجر الى المدينة كان يتوجه الى بيت المقدس في الصلوة ستة
عشر شهرا ثم نسخ ذلك بالتوجه الى الكعبة فان كان التوجه الى الكعبة
حين كان بمكة ثابتا بالكتاب فقد نسخ بالسنة الموجبة للتوجه
الى بيت المقدس وانه ثابت بالسنة بلا شبهة لانه لا تتلى في القرآن
فيكون دليلا جواز نسخ الكتاب بالسنة وان لم يثبت ذلك فلا شك
في ان التوجه الى بيت المقدس الثابت بالسنة قد نسخ بالكتاب وهو
قوله تعالى فول وجهك شطر المسجد الحرام فيكون دليلا على جواز
نسخ السنة بالكتاب وبما ذكرنا في الكتاب وهو ان نسخ احدهما
بالآخر لم يمتنع عقلا ولم يرد منع منه سمعا فوجب القول بالجواز
وذلك لان النسخ في الحقيقة بيان مدة الحكم كما بينا فاذا ثبت حكم بالكتاب
لم يمتنع ان يبين رسول الله عليه الصلوة والسلام مدة بقائه بوحي
غير متلو كما لم يمتنع ان يبينها بوحي متلو وكما لم يمتنع ان يبين مجمل
الكتاب بعبارته لم يمتنع ان يبين مدة الحكم بعبارته الا ترى ان
النسخ اسقاط الحكم في بعض الازمان الداخلة تحت العموم كما ان
التخصيص اسقاط الحكم في بعض الاعيان الداخلة تحت العموم
فاذا لم يمتنع تخصيص الكتاب بالسنة المتواترة لم يمتنع نسخه بها
ايضا واذا ثبت حكم بالسنة لم يمتنع ايضا ان يتولى الله تعالى بيان
مدته لعلمه بتبدل المصلحة كما لم يمتنع ان يبينها الرسول بنفسه لان
حكم الثابت على لسان الرسول بعبارته هو حكم ثابت من الله بدليل
مقطوع به فثبت ان ذلك ليس بممتنع عقلا ولم يرد السمع بعدم جوازه
ايضا لان ما تلوا من الآيات لا يدل على عدم جوازه فثبت انه جائز
وقولهم هذا مدرجة الى الطعن فاسد لان النسخ لو امتنع بمثل هذا
الطعن لم يجز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة ايضا لان الطاعن
يقول انه يناقض في كلامه وينقل عن الله تعالى كلاما متناقضا
فكيف يعتمد عليه ثم لم يندفع نسخ الكتاب بالكتاب والسنة بالسنة

بهذا الطعن

بهذا الطعن فكذا ما نحن فيه وهذا لانه علم بالمعجزات الدالة
على الصدق صحة رسالته وانه مبلغ وان الجميع من عند الله تع
فلم يبق للطعن مجال واما تمسكهم بالآيات فغاسد لان المراد
بالخيرية هو الخيرية فيما يرجع الى مرافق العباد ومصالحهم وكذا
بالمماثلة الخيرية والمماثلة في النظم وقد يكون حكم السنة الناسخة
خيرا او مثل الحكم الآية المنسوخة في المصلحة والثواب ونحوهما وكذا
نسخ الكتاب بالسنة ليس بتبديل من عند نفسه بل بوحي من الله
الا انه غير متلو وكذا المراد من قوله لتبين لتبلغ ولو كان المراد
حقيقة فالنسخ بيان ايضا ثم مثال نسخ الكتاب بالكتاب نسخ آيات
المسالمة التي هي اكثر من مائة آية بآية القتال ونسخ وجوب ثبات الواحد
للعشرة الثابت بقوله ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين
بوجوب ثباته للاثنين بقوله عز اسمه الآن خفف الله عنكم الآية
ومثال نسخ السنة بالسنة قوله عليه الصلوة والسلام اني كنت نهيتكم
عن ثلث عن زيارة القبور فزوروها فقد اذن لمحمد في زيارة قبر امه
ولا تقولوا هجرا وعن لحم الاضاحي ان تمسكوا فوق ثلثة ايام فامسكوه
ما بدا لكم وتزودوا فانما نهيتكم ليتسع به موسركم على معسركم وعن
النبيذ في الدباء والحنتم والمزفت والنقير فاشربوا في كل ظرف ولا تشربوا
مسكرا ومثال نسخ السنة بالكتاب نسخ التوجه الى بيت المقدس بالتوجه
الى الكعبة كما قلنا ونسخ مصالحة رسول الله عليه الصلوة والسلام اهل مكة
على رد نسائهم بقوله تعالى فان علمتموهن مؤمنات فلا ترجعوهن
الى الكفار ومثال نسخ الكتاب بالسنة ما قالت عائشة رض ما قبض
رسول الله عليه الصلوة والسلام حتى اباح الله تعالى له من النساء
ما شاء فان ثبت هذا الخبر كان هذا نسخا للكتاب وهو قوله تعالى
لا تحل لك النساء من بعد بالسنة وهي اخبار النبي عليه الصلوة والسلام
اياها ان الله تعالى اباح له ذلك كذا قيل قال القاضي الامام ابو زيد رح

لم يوجد في كتاب الله تعالى ما نسخ بالسنة الا بطريق الزيادة على النص
قوله ويجوز نسخ التلاوة والحكم جميعا ويجوز نسخ احدهما دون الآخر
لان للنظم حكمين جواز الصلوة وما هو قائم بعين صيغته وكل واحد
منهما مقصود بنفسه فاحتمل بيان المدة والوقت ويجوز نسخ
التلاوة الى آخره ولما فرغ من تفصيل الناسخ اشار الى تفصيل المنسوخ
من الكتاب وهو اقسام اربعة نسخ التلاوة والحكم جميعا ونسخ الحكم
دون التلاوة وعكسه ونسخ وصف الحكم مع بقاء اصله نحو نسخ فرضية
صوم عاشوراء اما الاول فمثل ما نسخ من القرآن في حيوة رسول الله
عليه الصلوة والسلام بالانسان وصرف القلوب عنه على ما روي ان
سورة الاحزاب كانت تعدل سورة البقرة وقال الحسن ان النبي عليه
الصلوة والسلام اوتي قرآنا ثم نسيه فلم يكن اي لم يبق منه شيء لما
رفع الله تعالى عن قلبه ذلك وكان هذا النوع من النسخ جائزا في حيوة
الرسول عليه الصلوة والسلام للاستثناء المذكور في قوله تعالى سنقرئك
فلا تنسى الا ما شاء الله اذ لو لم يتصور النسيان لخلا ذكر الاستثناء
عن الفائدة وقوله تعالى او ننسها يدل على الجواز ايضا فاما بعد
وفاته فلا يجوز خلافا للملحدة وبعض الرافضة لانه تعالى قال انا
نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون ومعلوم انه ليس المراد الحفظ
لديه فانه تعالى يتعالى من ان يلحق به نسيان او غفلة فعرفنا ان المراد
الحفظ لدينا فان الضياع محتمل منا قصدا كما فعله اهل الكتاب و
الغفلة والنسيان متوهمان منا ولكل واحد منهما يفوت الحفظ الا
ان يحفظ الله تعالى فاخبر انه هو الحافظ لما انزله على رسوله عن التغير
والمحو عن القلوب صيانة للدين الى آخر الدهر فلا يجوز نسخ شيء منه
بعد وفاته بطريق الاندراس وذهاب حفظه من قلوب العباد
واما القسم الثاني وهو نسخ الحكم دون التلاوة وعكسه وهو نسخ التلاوة
دون الحكم فصحيحان عند جمهور الفقهاء والمتكلمين وانكرت فرقة

شاذة

شاذة من المعتزلة الجواز في القسمين متمسكين بان المقصود
من النص حكمه المتعلق لمعناه اذ الابتلاء يحصل به والنص وسيلة
الى هذا المقصود فلا يبقى النص بدون حكمه لسقوط اعتبار الوسيلة
عند فوات المقصود كوجوب الطهارة لا يبقى بعد سقوط الطهارة
بالحيض والحكم ثابت بالنص لا بغيره فلا يبقى بدونه كملك الثابت بالبيع
لا يبقى بدون البيع بان انفسخ وتمسكت العامة في القسمين بالمنقول
فان الايذاء باللسان للزناة وامساك الزواني في البيوت والاعتداد
بالحول للمتوفى عنها زوجها وتقديم الصدقة على نجوى الرسول والتخيير
بين الفدية والصوم ومسالمة الكفار وثبات الواحد للعشرة احكام
نسخت مع بقاء تلاوة الآيات الموجبة لها فدل ذلك على جواز نسخ
الحكم دون التلاوة وكذا القراآت المشهورة التي لم تثبت بالتواتر
مثل قراءة ابن مسعود رض فصيام ثلثة ايام متتابعات ومثل قراءة
ابن عباس رض فافطر فعدة من ايام اخر ومثل قراءة سعد بن
ابي وقاص وله اخ واخت لام فلكل واحد منهما السدس ومثل رواية
عمر رض الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما نكالا من الله انتسخت
تلاوتها في حيوة الرسول عليه الصلوة والسلام لصرف الله تعالى
القلوب عن حفظها في حيوته الى القلوب هؤلاء وبقيت احكامها
لحفظهم ونقلهم بعد وفاة الرسول عليه الصلوة والسلام وخبر
الواحد كاف في وجوب العمل فدل ذلك على جواز نسخ التلاوة وبقاء
الحكم وبالمعقول وهو ما ذكر في الكتاب ان للنظم حكمين اي ما يتعلق
بالنص من الاحكام على قسمين قسم يتعلق بنفس النظم مثل جواز الصلوة
والاعجاز وغيرهما وقسم يتعلق بالمعنى وهو ما يترتب عليه من الوجوب
والحرمة ونحوهما وكل واحد منهما مقصود بنفسه اما ما يتعلق بالمعنى
فظاهر واما ما يتعلق بالنظم فلان في القرآن ما هو متشابه ولم
يثبت به من الاحكام الا ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز

وحرمة القراءة على الحائض والجنب ونحوها واذا كان كذلك جاز ان
يكون احدهما مصلحة دون الاخر فاذا انتسخ ما يتعلق بالمعنى جاز ان
يبقى ما يتعلق بالنظم من جواز الصلوة والاعجاز لكونه مقصودا ابدو
كذا عكسه كالصوم والصلوة لما كان كل واحد منهما مقصودا جاز
بقاء احدهما مع عدم الاخر وتبين بما ذكرنا ان قولهم المقصود من النص
حكمه دون نظمه فاسد لان الحكم المتعلق بالنظم مقصود ايضا وكذا
قولهم الحكم ثابت بالنص فلا يبقى بدونه لان بقاء الحكم لا يكون ببقاء
السبب الموجب له فانتساخ التلاوة لا يمنع بقاء الحكم قوله والزيادة
على النص نسخ عندنا خلافا للشافعي رح لان بالزيادة يصير اصل المشروع
بعض الحق وما البعض حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى لانه لا يقبل
الوصف بالتجزي حتى ان المظاهر اذا امرض بعد ما صام شهرا فاطعم
ثلثين مسكينا لم يجزه فكانت الزيادة نسخا من حيث المعنى والزيادة
على النص نسخ وهو القسم الرابع من الاقسام المذكورة واتفق العلماء على ان
الزيادة على النص وان كانت عبادة مستقلة بنفسها كزيادة وجوب
الصوم او الزكوة بعد وجوب الصلوة لا يكون نسخا لحكم المزيد عليه لانها
زيادة حكم في الشرع من غير تغيير الاول واختلفوا في غير هذه الزيادة اذا
اوردت متاخرة عن المزيد عليه تاخرا يجوز القول بالنسخ في ذلك القدر
من الزمان كزيادة شرط الايمان في رقبة الكفارة وزيادة التغريب على
الجلد في حد الزنا بعد اتفاقهم على ان مثل هذه الزيادة لو وردت
مقارنة للمزيد عليه لا يكون نسخا له للقران فقال عامة العراقيين
من مشائخنا واكثر المتاخرين من مشائخ ديارنا انها تكون نسخا
معنى وان كانت بيانا صورة وقال اكثر اصحاب الشافعي رح انها تكون
نسخا واليه ذهب ابو علي الجبائي وابو هاشم وجماعة من المتكلمين ونقله
عن بعض اصحاب الشافعي رح ان الزيادة ان غيرت المزيد عليه تغييرا
شرعيا بحيث لو فعله كما قد كان يفعله قبل الزيادة يجب استيناؤه

كانت

كانت نسخا كزيادة ركعة على ركعتي الفجر والا ان لا يكون نسخا
كزيادة التغريب في حد الزنا وزيادة عشرين على الثمانين في حد
القاذف لو فرضنا ورود الشرع بها واليه ذهب الغزالي وعبد الجبار
الهمداني من المعتزلة واثر الخلاف يظهر في جواز الزيادة على الكتاب
والخبر المتواتر والمشهور بخبر الواحد والقياس عندنا لا يجوز لكون
الزيادة نسخا وعندهم يجوز لكونها بيانا تمسك من قال بان الزيادة
ليست بنسخ بان حقيقة النسخ لم يوجد في الزيادة لان حقيقته
تبديل ورفع للحكم المشروع والزيادة تقرير للحكم المشروع وضم حكم اخر اليه
والتقرير ضد الرفع فلا يكون نسخا الا ترى ان الحاق صفة الايمان
بالرقبة لا يخرجها من ان يكون مستحقة الاعتاق في الكفارة والحاق
النفي بالجلد لا يخرج الجلد من ان يكون واجبا بل هو واجب بعده كما
كان قبله فيكون وجوب التغريب ضم حكم الى حكم وكل ذلك ليس بنسخ
كوجوب عبادة بعد عبادة وهو بمنزلة من ادعى على آخر الفا و
خمسمائة وشهد له شاهدان بالف واخران بالف وخمسمائة حتى قضي
له بالمال كله كان مقدار الالف مقضيا به لشهادتهم جميعا والحاق
الزيادة بالالف بشهادة الاخرين يوجب تقرير الاصل في كونه مشهودا
لا رفعه فتبين بهذا ان الزيادة لا تتعرض للاصل لحكم المشروع فلا يكون
فيها معنى النسخ بوجه يوضحه ان النسخ انما يثبت بدليل متاخر مناف
للاول بحيث لو وردا معا لا يمكن الجمع بينهما لتنافيهما وههنا ان
وردت الزيادة مقارنة للمزيد عليه وجب الجمع فلا تكون منافية له
فكيف يثبت بها النسخ اذا وردت متاخرة بل تكون بيانا ولحجة من
جعل الزيادة نسخا معنويا بان النسخ بيان انتهاء حكم بابتداء حكم آخر
وهو موجود في الزيادة على النص فيكون نسخا وبيانه ان الاطلاق معنى
مقصود من الكلام وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بالاتيان
بما ينطلق عليه الاسم من غير نظر الى قيد والتقييد معنى آخر مقصود من

الكلام على مضادة المعنى الاول لان التقييد اثبات القيد والاطلاق نفيه
وله حكم معلوم وهو الخروج عن العهدة بمباشرة ما وجد فيه القيد دون
ما لم يوجد فيه ذلك فاذا صار المطلق مقيدا لا بد من انتهاء حكم الاطلاق
بثبوت حكم التقييد لعدم امكان الجمع بينهما للتنافي فان الاول يستلزم
الجواز بدون القيد والثاني يستلزم عدم الجواز بدونه واذا انتهى
الحكم الاول بالثاني كان الثاني ناسخا ضرورة يوضحه ان المطلق متى صار
مقيدا صار ما كان مطلقا قبل التقييد بعض المقيد لاشتمال المقيد على
معنيين احدهما ما دل عليه المطلق والثاني ما دل عليه المقيد وما للبعض
حكم الوجود فيما يجب حقا لله تعالى اي ليس لبعض ما يجب حقا لله تعالى من
عبادة او عقوبة او كفارة حكم وجود الجملة بوجه ولا حكم وجوده في نفسه
بدون انضمام الباقي اليه فان الركعة من صلوة الفجر لا تكون فجرا ولا
بعض الفجر بدون انضمام الاخرى اليها وكذا الظاهر اذا صام شهرا ثم عجز
فاطعم ثلثين مسكينا لا يكون مكفرا بالاطعام ولا بالصوم وكذا الواقع
بعض الحد على الجاني لا يتعلق به شيء من احكام الحد من طهره المحدود
خروج الامام عن عهدة اقامة الواجب وسقوط شهادة القاذف اذا كان
الحد حد القذف عندنا فثبت لان الحكم الاول انتهى بالزيادة فيكون
نسخا من حيث المعنى وان كانت بيانا صورة وانما قيد بقوله فيما يجب
حقا لله تعالى احترازا عما يجب حقا للعباد فانه مما يقبل الوصف بالتجزي
ثبوتا كما بينا فيما اذا ادعى الغاصب سلامته واداه وهو ظاهر حتى لو كان مما
لا يقبل التجزي لا يكون للبعض فيه حكم الوجود كالبيع لما كان عبارة
عن الايجاب والقبول جميعا لم يكن لاحد الشقين حكم الوجود بدون الاخر
بوجه قوله ولهذا لم يجعل علماؤنا ترك قراءة الفاتحة تركا في الصلوة
بخبر الواحد لانه زيادة على النص وابو زيادة النفي حدا في زنا البكر
وزيادة الطهارة شرطا في طواف الزيارة وزيادة صفة الايمان في
رقبة الكفارة بخبر الواحد او القياس ولهذا اي ولان الزيادة على النص

نسخ

نسخ لم يجعل علماؤنا ترك قراءة الفاتحة تركا اي فرضا في الصلوة بحيث
لا يجوز الصلوة بدونها وان جعلوها واجبة لان اطلاق قوله تعالى
فاقرؤا ما تيسر من القرآن وعمومه يقتضي الجواز بدون الفاتحة
فكان تقييد القراءة بالفاتحة نسخا لذلك الاطلاق فلا يجوز بخبر الواحد
وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا صلوة الا بفاتحة الكتاب وابو
زيادة النفي حدا في حد زنا البكر اي لم يجوز ولان زيادة النفي وهو تغريب
عام على الجلد الذي هو حد لزنا البكر لان النفي اذا لحق بالجلد بطريق الحد
لم يبق الجلد بنفسه حدا بل صار بعض الحد وليس للبعض حكم الوجود كما
قلنا فيكون نسخا للحكم الثابت بالكتاب وهو قوله تعالى الزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مائة جلدة بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلوة
والسلام البكر بالبكر مائة جلدة وتغريب عام اي حد زنا البكر كذا واحترز
بقوله حدا عن النفي سياسة فانه يجوز اذا رأى الامام المصلحة فيه و
زيادة الطهارة شرطا في الطواف اي ابو ان تكون الطهارة شرطا في
الطواف حتى لا يجوز بدونها لانه زيادة على الكتاب وهو قوله تعالى
وليطوفوا بالبيت العتيق بخبر الواحد وهو قوله عليه الصلوة والسلام
الطواف بالبيت صلوة وشرطه شرط الصلوة الا ان الله تعالى ابيح فيه
النطق وزيادة صفة الايمان في رقبة الكفارة اي ابو زيادة صفة الايمان
شرطا في رقبة الكفارة اي كفارة اليمين والظهار وقوله بخبر الواحد
يتعلق بالصور الثلث وقوله او القياس يتعلق بالصورة الاخيرة
فخبر الواحد في الصورتين الاوليين ما ذكرنا وفي الصورة الاخيرة ما روي
ان رجلا اتى النبي عليه الصلوة والسلام برقبة وقال علي عتق رقبة
يعني عن الكفارة افتجزيني ان اعتقها فامتحنها رسول الله فوجدها
مومنة فقال اعتقها فانها مومنة فامتحانه عليه الصلوة والسلام
ثم امره بالاعتاق وتعليله بكونها مومنة يدل على ان الايمان شرط فيها
وكذا القياس يدل عليه فان النص شرط الايمان في كفارة القتل تخليص

المؤمن من ذل الرق الذي هو اثر الكفر فيشترط في سائر الكفارات
لان الكل جنس واحد على ما مر الا ان اشتراطه زيادة على النص المطلق
بخبر الواحد او القياس فلا يجوز قوله ويتصل بالسنن افعال
النبي صلى الله عليه وسلم وهي اربعة اقسام مباح ومستحب وواجب
وفرض وفيها قسم اخر وهو الزلة لكنه ليس من هذا الباب في
شيء لانه لا يصلح للاقتداء ولا يخلو عن الاقتران ببيان انه زلة واختلف
في سائر افعاله والصحيح ما قاله الجصاص ان ما علمنا من افعال رسول
الله صلى الله عليه وسلم واقعا على جهة يقتدى به في ايقاعه على تلك
الجهة وما لم نعلم على اي جهة فعله قلنا فعله على ادنى منازل افعاله و
هو الاباحة لان الاتباع اصل فوجب التمسك به حتى يقوم دليل خصوصه
به ويتصل بالسنن افعال النبي عليه الصلوة والسلام لانها طريقة و
سجية فيلحق بيان احكامها بهذا الباب ايضا الافعال على ضربين ما
ليس له صفة زائدة على وجوده كبعض افعال النائم والساهي فانه لا يوصف
بحسن ولا قبح وما له صفة زائدة على وجوده كسائر افعال المكلفين
فانها تنقسم الى حسن وقبيح والحسن منها تنقسم الى واجب ومندوب
ومباح والقبيح ينقسم الى محظور ومكروه والاقسام الثلثة سوى القسم
الاخير يصح وقوعها من جميع المكلفين من الانبياء وغيرهم فاما القسم الاخير
فيصح وقوعه من غير الانبياء من بني ادم ولكن لا يصح وقوع ما هو معصية
من الانبياء عليهم السلام فانهم عصموا عن الكبائر عند عامة المسلمين
وعن الصغائر عند اصحابنا خلافا لبعض الاشعرية وان لم يعصموا
عن الزلات فتبين ان المراد من افعال النبي ههنا ما يقع عن قصد لان
ما يقع لا عن قصد مثل ما يحصل في حالة النوم والاغماء والسهو لا يصلح
للاقتداء به وهو في بيان احكام ما يصلح للاقتداء به فيه ثم الفعل الواقع
منه عن قصد قد يكون زلة وهو اسم لفعل حرام غير مقصود في ذاته
للفاعل ولكنه وقع فيه عن فعل مباح قصده فلم يوجد القصد فيه الى عينها

ولكن

ولكن وجد القصد منه الى اصل الفعل لكن زل في الطريق ولم يوجد
القصد منه الى الوقوع ولكن وجد القصد الى المشي بخلاف المعصية
فانها اسم لفعل حرام تقع بعينه للفاعل وان كان الشرع قد
اطلق اسم المعصية على الزلة مجازا والزلة لا يخلو عن اقتران بيان
بها انها زلة اما من جهة الفاعل كقوله تعالى اخبارا عن موسى عليه
السلام حين وكز القبطي فقتله قال هذا من عمل الشيطان اي
هيج غضبي حتى ضربته فوقع قتلا فاضافه اليه تسبيبا او من الله
عز وجل كما قال الله تعالى وعصى ادم ربه اي اكل الشجرة التي نهي عن الاكل
منها فغوى اي اخطا حيث طلب الملك والخلد باكل ما نهي عنه واذا كان
البيان مقرونا بالزلة لا يحتاج علم انها غير صالحة للاقتداء به فيها فلم
يكن مما نحن بصدده ايضا كما ذكر في الكتاب وقد يكون بيانا لمجمل الكتاب
وهو تابع للمبين في الوجوب والندب والاباحة بلا خلاف وقد يكون
امتثالا وتنفيذا لامر سابق وهو تابع للامر ايضا بلا اتفاق في الوجوب
والندب وقد يكون مختصا به عليه الصلوة والسلام كوجوب الضحى
والتهجد واباحة الزيادة على الاربع في النكاح واباحة صفي المغنم وخمس
الخمس وهو مما لا يصلح للاقتداء بالاتفاق ايضا ثم بعد ذلك ان علمت
صفة ذلك الفعل في حقه عليه الصلوة والسلام فالجمهور على ان امته
مثله في الاتيان بمثل ذلك الفعل على تلك الصفة حتى يقوم دليل الخصوص
وقال ابو الحسن الكرخي من اصحابنا وجميع الاشعرية وابو بكر الدقاق
من اصحاب الشافعي رح انه عليه الصلوة والسلام مخصوص به حتى
يقوم دليل على مشاركة غيره اياه فيه وان لم تعلم صفته فان كان
ذلك الفعل من جملة المعاملات ففعله يدل على اباحته بالاجماع كذا
ذكره الامام ابو اليسر رح وان كان من جملة القرب فاختلف فيه
فقال بعضهم يجب التوقف فيه فلا يحكم فيه بشيء ولا يثبت لنا فيه
متابعة حتى يقوم دليل يبين الوصف ويثبت المشاركة واليه ذهب

وهو على ما اختص به صلى الله عليه وسلم

عامة الاشعرية وجماعة من اصحاب الشافعي رح كالغزالي وابو بكر
الدقاق وابي القاسم ابن كج وقال مالك رح وابن شريح من اصحاب
الشافعي وابو سعيد الاصطخري والحنابلة وجماعة من المعتزلة انه يلزمنا
الاتباع فيه فيكون واجبا في حقه وفي حقنا وقال ابو الحسن الكرخي نعتقد
الاباحة فيه في حقه عليه الصلوة والسلام ولا يثبت الوجوب والندب
الا بدليل ولا يكون لنا اتباعه فيه الا بدليل ايضا وقال ابو بكر الجصاص
الرازي ان علم صفة ذلك الفعل في حقه يقتدى به في ايقاعه على تلك
الصفة كما هو مذهب الجمهور وان لم نعلم نعتقد فيه الاباحة في حقه
ولنا اتباعه فيه حتى يقوم الدليل على الخصوص وهو مختار القاضي الامام
ابي زيد والشيخين والمصنف رح وجه قول الواقفية ان فعله عليه الصلوة
والسلام يحتمل وجوها نحو الوجوب والندب والاباحة فقبل معرفة
صفة الفعل لا يمكن اتباعه لان المتابعة الاتيان بمثل فعل الغير على
الوجه الذي فعله من اجله انه فعله حتى لو لم يكن هذا الفعل مثل الاول
كالقيام والقعود او لم يكن على الوجه الذي فعله بان كان احدهما واجبا
والاخر نفلا او لم يكن من اجل انه فعله بان صلى رجلان الظهر منفردين
امتثالا للامر لا يكون متابعة فعرفنا ان المتابعة لا تكون قبل معرفة
صفة الفعل وبعد معرفة صفة الفعل يجوز ان يكون الفعل مصلحة
في حق النبي عليه الصلوة والسلام ولا يكون مصلحة في حقنا فقد ابيح له ما لم
يبح لنا مثل حل التسع وصفي المغنم ووجب عليه ما لم يجب علينا مثل قيام
الليل وصلوة الضحى واذا كان كذلك وجب التوقف الى ان يظهر وصف
الفعل بالدليل والى ان يقوم دليل الشركة واحتج من قال بوجوب الاتباع
بالنصوص الموجبة لطاعة الرسول واتباعه على الاطلاق مثل قوله تعالى
واتبعوه لعلكم تهتدون اطيعوا الله واطيعوا الرسول قل ان كنتم
تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله فان هذه النصوص وامثالها توجب
اتباعه مطلقا من غير فصل بين الفعل والقول وتمسك الكرخي رح

بان الاباحة

بان الاباحة هي الثابتة في حقه بيقين لتحققها في كل الافعال فوجب
اثباتها ولم يجب اثبات غيرها الا بدليل لوقوع الشك فيه ولما ثبت
الاباحة في حقه لم يجز متابعته فيه الا بدليل لانه قد ثبت اختصاصه
عليه الصلوة والسلام بالاباحة ببعض الافعال كما ذكرنا وثبت مشاركة
الامة اياه في البعض وهذا الفعل يحتمل الوجهين على السواء فيجب التوقف
حتى يقوم دليل يرجح احد الوجهين وجه القول المختار وهو قول الجصاص
ما اشير اليه في الكتاب ان الاتباع هو الاصل في حق رسول الله عليه الصلوة
والسلام لقوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة فهذا
تنصيص على جواز التاسي به في افعاله وقال الله تعالى فلما قضى زيد منها
وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج في ازواج ادعيائهم
فيه بيان ان ثبوت الحل في حقه مطلقا دليل ثبوته في حق الامة
الا ترى انه نص على تخصيصه فيما كان هو مخصوصا به كقوله تعالى
خالصة لك من دون المؤمنين وهو النكاح بغير مهر فلو لم يكن مطلق
فعله دليلا للامة في الاقدام على مثله لم يكن لقوله خالصة لك فائدة
فان الخصوصية ثابتة بدون هذه الكلمة وهذا لان الرسل ائمة
يقتدى بهم فالاصل في كل منهم جواز الاقتداء بهم الا ما يثبت فيه دليل
الخصوصية واذا كان الاصل هذا في كل فعل يكون منهم بصفة الخصوص
يجب بيان الخصوصية مقارنا به اذ الحاجة ماسة اليه عند كل فعل
يكون حكمه بخلاف هذا الاصل والسكوت عن البيان بعد تحقق الحاجة
اليه دليل النفي فترك بيان الخصوصية يكون دليلا على انه من جملة
الافعال التي هو فيها قدوة امته فالحاصل ان عند ابي الحسن رح
الاصل هو الاختصاص والاشتراك بعارض وعند ابي بكر الجصاص الاصل
هو الاتباع والخصوصية بعارض والعارض لا يثبت الا بدليل ثم الشيخ رح
قسم افعاله القصدية سوى الزلة على اربعة اقسام فرض وواجب
ومستحب ومباح متابعا للشيخين في الاسلام وشمس الائمة رحمه الله

وقسمها القاضي الامام ابو زيد وسائر الاصوليين على ثلثة اقسام
واجب ومستحب ومباح واراد بالواجب الفرض وهو اقرب الى الصواب
لان الواجب الاصطلاحي ما يثبت بدليل فيه اضطراب ولا يتصور ذلك
في حقه عليه الصلوة والسلام لان الدلائل الموجبة كلها قطعية
في حقه فيمكن ان يحمل على ان المراد تقسيم افعاله بالنسبة الينا وح
يتحقق فيها الواجب الاصطلاحي لتصور ثبوت وجوب بعض افعاله
في حقنا بدليل مضطرب قوله ويتصل بالسنن بيان طريقه
رسول عليه الصلوة والسلام في اظهار احكام الشرع بالاجتهاد
واختلف في هذا الفصل والصحيح عندنا انه كان يعمل بالاجتهاد
اذا انقطع طمعه عن الوحي فيما ابتلي به وكان لا يقر على الخطاء
فاذا اقر على شيء من ذلك كان دلالة قاطعة على الحكم بخلاف ما
يكون من غيره من البيان بالراي وهو نظير الالهام فانه حجة
قاطعة في حقه وان لم يكن في حق غيره بهذه الصفة ويتصل بالسنن
كذا لا خلاف في ان الرسول عليه الصلوة والسلام كان يبين الاحكام
بالوحي وان ذلك المنصب مختص به لانه بعث مبينا لما اوحي اليه
من الشرايع والاحكام وامر تبليغه الى الناس وكان ذلك من خواصه
لا شركة لاحد فيه بلا شبهة واختلف في كونه متعبدا بالاجتهاد فيما
لم يوح اليه من الاحكام فانكرت الاشعرية واكثر المعتزلة كون الاجتهاد
خطا النبي عليه الصلوة والسلام في الاحكام الشرعية وقالت عامة
اهل الاصول كان له العمل في احكام الشرع بالوحي والراي جميعا وهو
منقول عن ابي يوسف رح عن اصحابنا وهو مذهب مالك والشافعي
وعامة اهل الحديث وقال اكثر اصحابنا بانه عليه الصلوة والسلام
كان متعبدا بانتظار الوحي في حادثة ليس فيها وحي فان لم ينزل
الوحي بعد الانتظار كان ذلك دلالة الاذن بالاجتهاد ثم قيل مدة
الانتظار مقدرة بثلثة ايام وقيل مقدرة بخوف فوت الفرض

وذلك

وذلك يختلف بحسب الحوادث وتمسك الفريق الاول بقوله تع
وما ينطق عن الهوى ان هو الا وحي يوحى اخبر انه لا ينطق الا
عن وحي والحكم الصادر عن اجتهاد لا يكون وحيا فيكون داخلا
تحت النفي وبان النبي عليه الصلوة والسلام كان ينصب احكام
الشرع ابتداء والاجتهاد راي العباد ومحتمل للخطا فلا يصلح لنصب
الشرع ابتداء لان ذلك حق الله تعالى وكان اليه نصبه لا الى العباد
يبين ان المصير الى الراي الذي هو محتمل للخطا انما يجوز عند
الضرورة حتى لم يجز الاشتغال به مع وجود النص والضرورة انما تثبت
في حق الامة لا في حقه اذ الوحي ثابت في كل وقت وكان اشتغاله بالراي
كاشتغالنا به مع وجود النص تمسكت العامة بقوله فاعتبروا يا اولي
الابصار امر بالاعتبار عاما لاولي البصائر اذ المراد من البصر البصيرة
والنبي عليه الصلوة والسلام اعظم الناس بصيرة واصفاهم سريرة
واصوبهم اجتهادا واحسنهم استنباطا فكان اولى بهذه الفضيلة
وبالدخول تحت هذا الخطاب وبحديث الخثعمية فانه عليه الصلوة والسلام
اعتبر فيه دين الله بدين العباد وذلك بيان بطريق القياس وبان
الاجتهاد مبني على العلم بمعاني النصوص والوقوف على طريق الاستعمال
ورسول الله عليه الصلوة والسلام اكمل الناس في ذلك حتى كان
يعلم بالمتشابه الذي لا يعلمه احد من الامة وبعد العلم بالمعنى الذي
هو متعلق الحكم والوقوف على طريق استعماله لا وجه لمنعه عن ذلك
لانه نوع حجر وذلك لا يليق بعلو درجته مع اطلاق غيره فيه ووجه
القول المختار ان النبي عليه الصلوة والسلام مكرم بالوحي غالب احواله
لانه لا يخلى عن الوحي والراي ضروري فوجب عليه تقديم طلب النص
بانتظار الوحي لاحتمال اصابة النص بنزول الوحي كما وجب على المتيمم
طلب الماء في موضع يرجى وجوده فصار انتظار الوحي في حقه كطلب النص
النص النازل الخفي بين النصوص في حق سائر المجتهدين ومدة الانتظار

باقية مادام رجاء نزول الوحي باقيا فاذا خاف ان يفوت الحادثة
بلا حكم فحينئذ يسقط طمعه عن الوحي فيحكم بالرأي ثم اجتهاده عليه
الصلوة والسلام لا يحتمل الخطاء عند اكثر العلماء لانا امرنا باتباعه في
الاحكام بقوله عز وجل فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم
ثم لا يجدوا في انفسهم حرجا مما قضيت وبغير ذلك من الايات فلو جاز
الخطاء لادى ذلك الى الامر باتباع خطاء وذلك غير جائز وعند اكثر اصحابنا
يحتمل الخطاء بدليل قوله عز اسمه عفا الله عنك لم اذنت لهم فانه يدل
على انه اخطأ في الاذن لهم وبدليل نزول العتاب لاسارى بدر وغيرهما
من الدلائل لكنه لا يحتمل القرار على الخطاء لما ذكرنا انه يودي الى الامر
باتباع الخطاء فاذا اقره الله تعالى على اجتهاده دل انه كان هو الصواب
فيوجب علم اليقين كالنص فيكون مخالفته حراما وكفرا بخلاف اجتهاد
غيره من الامة حيث يجوز مخالفته لمجتهد آخر لان احتمال الخطاء
والقرار عليه جائز ان في حق الامة فلا يتعين الصواب في حق احد
وان كان الحق لا يعدوهم فيجوز لكل واحد مخالفة الآخر بالاجتهاد
لاحتمال الصواب في اجتهاده واحتمال الخطاء في اجتهاد غيره وهو
اي الاجتهاد في انه قطعي من النبي عليه الصلوة والسلام دون غيره نظير
الالهام وهو القذف في القلب من غير نظر في نص واستدلال بحجة فانه
حجة قاطعة في حق النبي عليه الصلوة والسلام حتى لم يجز لاحد مخالفته
بوجه للتيقن بانه من عند الله عز وجل وعصمته من القرار على الخطاء
والالهام غيره ليس بحجة اصلا لزوال التيقن والعصمة وعدم دليل
يدل على انه حجة واما تمسك الخصم بقوله تعالى وما ينطق عن الهوى
ان هو الا وحي يوحى فغاسد اذ لا دليل فيه على موضع النزاع فانه نزل
في شان القرآن رد لما زعم الكفار انه افتراه من عنده فكان معناه ان
ما ينطق به قرآنا فهو وحي لا عن هوى لا ان ما ينطق به مطلقا كذلك
ولئن سلمنا ان المراد به التعميم فلا نسلم ان اجتهاده مع التقرير عليه

ليس

ليس بوحي بل هو وحي باطن لان تقريره على اجتهاده يدل على انه
هو الحق حقيقة كما اذا ثبت بالوحي ابتداء قوله ومما يتصل
بسنة نبينا صلى الله عليه وسلم شرائع من قبله والقول الصحيح
فيه ان ما قص الله تعالى او رسوله منها من غير انكار يلزمنا على
انه شريعة لرسولنا صلى الله عليه وسلم ومما يقع به ختم باب
السنة باب متابعة اصحاب رسول الله صلى الله
عليه وسلم ورضي عنهم قال ابو سعيد البردعي رح تقليد الصحابي
واجب يترك به القياس لاحتمال السماع والتوفيق ولفضل اصابتهم
في نفس الرأي بمشاهدة احوال التنزيل ومعرفة اسبابه وقال ابو
الحسن الكرخي رح لا يجوز تقليد الصحابي الا فيما لا يدرك بالقياس
وقال الشافعي رح لا يقلد احدهم وهذا الخلاف في كل ما ثبت عنهم
من غير اختلاف بينهم ومن غير ان يثبت انه بلغ غير قايل فسكت
مسلما له واما ان اختلفوا في شيء فالحق لا يعدوا قاويلهم حتى لا يمكن
لاحد من ان يقول بالرأي قولا خارجا عن اقاويلهم ولا يسقط البعض
بالبعض بالتعارض لانه تعين وجه الرأي لما لم تجر المحاجة بينهم
بالحديث المرفوع فحل محل القياس واما التابعي فان زاحمهم في الفتوى
يجوز تقليده عن بعض مشائخنا خلافا للبعض باب الاجماع
اختلف الناس فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا
للصحابة رض وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة وقال بعضهم
لا اجماع الا لعترة الرسول صلى الله عليه وسلم والصحيح عندنا ان
اجماع علماء كل عصر من اهل العدالة والاجتهاد حجة ومما يتصل
بسنة نبينا عليه الصلوة والسلام شرائع من قبله لانها لما بقيت
الى مبعث النبي عليه الصلوة والسلام وصارت شريعة له لما سنبينه
كانت من سنته اعلم انه يجوز ان يتعبد الله تعالى نبيه بشريعة
من قبله من الانبياء ويامره باتباعها ويجوز ان يتعبده بالنهي عن

اتباعها وليس في ذلك استبعاد ولا استنكار وان مصالح العباد
قد تتفق وقد تختلف فيجوز ان يكون الشيء مصلحة في زمان النبي
الاول دون الثاني ويجوز عكسه فيجوز ان يكون مصلحة في زمان
الاول والثاني فيجوز ان تختلف الشرائع وتتفق الا ان العلماء اختلفوا
في وقوع التعبد بها في موضعين احدهما انه عليه الصلوة والسلام
هل كان متعبدا بشرع احد من الانبياء قبل البعث فابى بعضهم ذلك
كابي الحسن البصري وجماعة من المتكلمين واثبته بعضهم مختلفين
فيه ايضا فقيل كان متعبدا بشرع نوح عليه السلام وقيل بشرع ابرهيم
عليه السلام وقيل بشرع موسى عليه السلام وقيل بشرع عيسى عم
وقيل بما ثبت انه شرع وتوقف فيه بعضهم كالغزالي وعبد الجبار
ومحل بيان هذه المسئلة اصول التوحيد والثاني ان النبي عليه الصلوة
والسلام بعد البعث وامته هل كانوا متعبدين بشرع من تقدم وهي
مسئلة الكتاب فذهب كثير من اصحابنا وعامة اصحاب الشافعي و
طائفة من المتكلمين الى انه عليه الصلوة والسلام كان متعبدا بشرائع
من قبلنا من الانبياء وان كل شريعة ثبتت لنبي فهي باقية في حقه
بعده الى قيام الساعة الا ان يقوم الدليل على الانتساخ فعلى هذا ايما
شريعة من قبلنا علمنا انها شريعة ذلك النبي الا ان يثبت نسخها وذهب
اكثر المتكلمين وطائفة من اصحابنا واصحاب الشافعي الى انه عليه الصلوة
والسلام لم يكن متعبدا بشرائع من قبلنا وان شريعة كل نبي تنتهي
بوفاته او ببعث نبي آخر لانه لا يحتمل التوقيت والانتساخ فعلى هذا
لا يجوز العمل بها الا بما قام الدليل على بقائه وقال بعضهم يلزمنا العمل بما
نقل من شرائع من قبلنا فيما لم يثبت انتساخه على ان ذلك شريعة لنبينا
ولم يفصلوا بين ما يصير معلوما منها بنقل اهل الكتاب او برواية
المسلمين عما في ايديهم من الكتاب وبين ما يثبت من ذلك ببيان
في القرآن او السنة وذهب اكثر مشايخنا منهم الشيخ ابو منصور

والقاضي

والقاضي الامام ابو زيد والشيخان شمس الائمة وفخر الاسلام رحمه الله
وعامة المتاخرين الى ان ما ثبت بكتاب الله تعالى انه كان من شريعة
من قبلنا او ببيان من الرسول عليه الصلوة والسلام يلزمنا
العمل به على انه شريعة نبينا ما لم يظهر ناسخه فاما ما علم بنقل اهل
الكتاب او بنقل المسلمين من كتبهم فانه لا يجب اتباعه لقيام دليل
موجب للعلم على انهم حرفوا الكتب فلا يعتبر نقلهم في ذلك ولا نقل
المسلمين ذلك من كتبهم لتوهم ان المنقول او المفهوم من جملتها
حرفوا وبدلوا وكذا لا يعتبر قول من اسلم منهم فيه لانه انما يعرف
ذلك بظاهر الكتاب او بنقل جماعتهم ولا حجة في ذلك لما قلنا احتج الفريق
الاول بقوله تعالى اولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده امر النبي
عليه الصلوة والسلام بالاقتداء بهدى الانبياء والهدى اسم للايمان
والشرائع جميعا الا ان الاقتداء يقع بالكل فيجب عليه اتباع شريعتهم وبقوله
تعالى ثم اوحينا اليك ان اتبع ملة ابرهيم حنيفا والامر للوجوب
وبان الرسول الذي كانت الشريعة منسوبة اليه لم يخرج من ان
يكون رسولا ببعث رسول آخر بعده وكذا شريعته لا يخرج من ان
يكون معمولا بها ببعث رسول آخر ما لم يقم دليل النسخ فيها يوضحه
ان ما ثبت شريعة لرسول فقد ثبت حقيقة وكونه مرضيا عند
الله تعالى فما علم كونه مرضيا عند الله ببعث رسول لا يخرج من ان
يكون مرضيا ببعث رسول آخر واذا بقي مرضيا كان معمولا به كما
كان قبل بعث الرسول الثاني وكان بعث الثاني مؤيدا لها واحتج من
قال باختصاص كل شريعة بنبيها وانتهائها بوفاته او ببعث نبي
آخر بقوله تعالى لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا فانه يقتضي ان
يكون كل نبي داعيا الى شريعته وان يكون كل امة مختصة بشريعة
جاء بها نبيهم وبان بعث الرسول ليس الا لبيان ما بالناس حاجة
الى بيانه واذا لم يجعل شريعة رسول منتهية ببعث رسول آخر ولم يات

الثاني بشرع مستانف لم يكن بالناس حاجة الى البيان عند بعث
الثاني لكونه مبنيا عندهم بالطريق الموجب للعلم فلم يكن في بعثه
فائدة والله تعالى لا يرسل رسولا بغير فائدة فثبت ان الاختصاص
هو الاصل في الشرائع يوضحه ان اكثر الانبياء بعثوا الى قوم مخصوصين
ورسولنا هو المبعوث الى الناس كافة على ما ورد به النص واذا
ثبت انه قد كان في المرسلين من يكون وجوب العمل بشريعته
على اهل مكان دون مكان كشعيب وموسى عليهما السلام فان
شريعة شعيب عليه السلام كانت مختصة باهل مدين واصحاب
الايكة وشريعة موسى عليه السلام كانت مختصة ببني اسرائيل
ومن بعث اليهم علمنا انه يجوز ان يكون وجوب العمل بها على اهل
زمان دون اهل زمان آخر وان ذلك الشرع يكون منتهيا ببعث
نبي آخر وان المبعوث يدعوا الى العمل بشريعته ويامر الناس باتباعه
ولا يدعوا الى العمل بشريعة من قبله واحتج الفريق الثالث بان
النبي عليه الصلوة والسلام كان اصلا في الشرائع بدليل ما ذكر شمس الائمة
ان اخذ الميثاق على النبيين بالتصديق في قوله تعالى واذ اخذ الله
ميثاق النبيين لما اتيتكم من كتاب وحكمة ثم جاءكم رسول مصدق
لما معكم لتؤمنن به من ابين الدلائل على انهم بمنزلة امة من بعده
احتراز في وجوب اتباعه وبهذا ظهر شرف نبينا عليه الصلوة والسلام
فانه لا نبي بعده فكان الكل ممن تقدم وممن تاخر في حكم المتبع له
وهو بمنزلة القلب مطيعه الراس ويتبعه الرجل واذا كان كذلك
لا يستقيم ان يكون متعبدا بشريعة من سلف لان فيه جعل الرسول
كواحد من امته ممن تقدمه وهذا انقص من درجته وحط من
رتبته واعتقاد انه تبع لكل نبي تقدمه ولا يستجيز ذلك احد من
اهل الملة ولا يقال ان الانبياء عليهم السلام كانوا قبله فكيف يكون
هو اصلا في شرائع الذين مضوا قبله لانا نقول تقدمهم في الزمان

لا يمنع

لا يمنع من ذلك فان السنة الاربع قبل الظهر وهي تابعة له ولا يمنع
عن كونها اصلا فان الانبياء مع تقدمهم موسسون لقاعدة تفان
المقصود من فطرة الخلق ادراكهم لسعادة القرب من الحضرة الالهية
ولم يكن ذلك الا بتعريف الانبياء عليهم السلام فكانت النبوة مقصودة
بالايجاد والمقصود كمالها لا اولها وانما اكمل بالتدريج على ما اجرى الله تعالى
سنته فتمهد اصل النبوة بآدم عليه السلام ولم تزل تنمو وتكمل حتى بلغت
الكمال بمحمد عليه الصلوة والسلام وكان تمهيد اوائلها وسيلة الى الكمال
كتاسيس البناء وتمهيد اصول الحيطان وسيلة الى كمال صورة الدار
التي هي غرض المهندس ولهذا كان خاتم النبيين فان الزيادة على
الكمال نقصان فثبت انه هو الاصل في النبوة والشريعة وغيره بمنزلة
التابع له يوضحه ان النبي عليه الصلوة والسلام لما راى صحيفة من
التورية في يد عمر رض قال انتهوكون انتم كما تهوكت اليهود والنصارى
والله لو كان موسى حيا لما وسعه الا اتباعي ففيه دليل على ان الرسل
المتقدمة ببعث نبينا صاروا بمنزلة امته في لزوم اتباع شريعته لو
كانوا احياء وان ما لم ينسخ من شرائعهم صارت شريعته لكن التحريف
من اهل الكتب كان امرا ظاهرا وكثر الحسد والعداوة والتلبيس منهم
ووقعت الشبهة في نقلهم فشرطنا ان يثبت ذلك بالكتاب والسنة احترازا
عن التهمة واحتياطا في امر الدين والحجة لهم في قوله تعالى لكل جعلنا منكم
شرعة ومنهاجا لانه يدل على نسخ الاولى في الجملة ولا يدل على انتساخها
بالكلية فما بقي منها غير منسوخ يصير شريعة للمتاخر وما يقع به ختم
باب السنة باب متابعة اصحاب النبي عليه الصلوة والسلام
لان شبهة السماع لما تحققت في قول الصحابي ناسب ان يلحق بآخر
اقسام السنة اذ الشبهة بعد الحقيقة في الرتبة لا خلاف ان مذهب
الصحابي اماما كان او حاكما او مفتيا ليس بحجة على صحابي آخر انما الخلاف
في كونه حجة على التابعين ومن بعدهم من المجتهدين فقال ابو سعيد

البردعي وابو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة من اصحابنا انه
حجة وتقليده واجب ويترك بقوله او بمذهبه القياس وهو مختار
الشيخين وابي اليسر والمصنف وهو مذهب مالك واحمد بن حنبل في
احدى الروايتين والشافعي في قوله القديم وقال ابو الحسن الكرخي و
جماعة من اصحابنا لا يجوز تقليده الا فيما لا يدرك بالقياس واليه مال
القاضي الامام ابي زيد على ما يشير اليه تقريره في التقويم وقال الشافعي في
قوله الجديد لا يقلد احد منهم وان كان فيما لا يدرك بالقياس واليه
ذهبت الاشاعرة والمعتزلة ومنهم من جوز التقليد وان كان لا يوجبه
والتقليد اتباع الانسان غيره فيما يقول او يفعل معتقد الحقية فيه من
غير نظر وتامل في الدليل كان هذا المتبع جعل قول الغير او فعله قلادة
في عنقه من غير مطالبة دليل فعلى هذا لا يكون اتباع الصحابة تقليدا
حقيقة لانه عمل بالدليل معنى كتقليد بالانبياء عليهم السلام الا انه سمي تقليدا
باعتبار الصورة تمسك القائلون بعدم جواز تقليد الصحابة بانه
قد ظهر فيهم الفتوى بالراي ظهورا لا وجه انكاره واحتمال الخطاء في
اجتهادهم ثابت لكونهم غير معصومين عن الخطاء بسائر المجتهدين
الا ترى انه كان يخالف بعضهم بعضا ويرجع الواحد منهم عن فتواه
الى فتوى غيره وكانوا يدعون الناس الى اقوالهم ولو لم يكن محتملا
للخطاء لما جاز لهم المخالفة بارايهم ولوجب عليهم دعاء الناس اليه وقد
قال ابن مسعود رض ان اخطات فمني ومن الشيطان واذا كان قول
الصحابي محتملا للخطاء لم يجز لمجتهد آخر تقليده كما لا يجوز تقليد التابعي
ومن بعدهم من المجتهدين ولان قول الصحابي لو كان حجة لكان حجة
لكونهم اعلم وافضل من غيرهم بمشاهدتهم التنزيل وسماعهم التاويل
ووقوفهم من احوال النبي عليه الصلوة والسلام ومراده من كلامه
على ما لم يقف عليه غيره ولو كان كذلك لكان قول الاعلم الافضل صحابيا
كان او غيره حجة على غيره لوجود العلة والامر بخلافه اذ ليس للمجتهد

تقليد

تقليد من هو افضل منه ثم الشافعي رح لم يفرق بين ما لا يدرك بالراي
من المقادير ونحوها وبين غيره لانه يجوز انه انما افتى فيما لا يدرك
بالقياس بغير ظنه دليلا ولا يكون كذلك ومع جواز ان لا يكون دليلا لا
يلزم غيره كالاجتهاد لما احتمل ان لا يكون دليلا لا يكون حجة على مجتهد
آخر الا ترى ان قول التابعي وسائر المجتهدين فيما لا يدرك بالراي ليس
بحجة مع انه لا يظن بهم المجازفة والكذب فكذا قول الصحابي وفرق ابو الحسن
الكرخي ومن تابعه بينهما فقيل قول الصحابي فيما لا يدرك بالقياس تعين
جهة السماع فيه اذ لا يظن بهم المجازفة في القول ولا يجوز ان يحمل
قولهم على الكذب فان الدين انتقل الينا بروايتهم وفي حمل قولهم
على الكذب والباطل تفسيقهم وذلك يبطل روايتهم ولا مدخل للراي
فيه ايضا فتعين السماع وصار فتواه فيه كروايته عن رسول الله
عليه الصلوة والسلام بخلاف قول التابعي حديث لم يكن حجة لان احتمال
اتصال قوله بالسماع يكون بواسطة وتلك الواسطة لا يمكن اثباتها
بغير دليل وبدونها لا يثبت السماع بوجه فاما الصحابي فقد كان مصاحبا
لمن نزل عليه الوحي وكان الاصل في حقه السماع فلا يجعل قوله منقطعا
عن السماع الا اذا ظهر دليل غيره وهو الراي ولم يوجد فلا يثبت الانقطاع
بالاحتمال اليه اشير في التقويم على انا لا نسلم ان الفتوى فيما لا مدخل
للراي فيه قد وجد ممن بعد الصحابة من غير ظهور نص كما نقل
عن الصحابة ولو ثبت عنهم قول فيما لا مدخل للراي فيه لقلنا انه مبني
على نقل ولجعلناه حجة ايضا ولكنه لم يثبت واحتج القائلون بوجوب
التقليد بالنص وهو قوله تعالى والسابقون الاولون من المهاجرين
والانصار والذين اتبعوهم باحسان مدح الله الصحابة والتابعين
لهم باحسان وانما استحق التابعون لهم هذا المدح على اتباعهم باحسان
من حيث الرجوع الى رايهم دون الرجوع الى الكتاب والسنة لان في
ذلك الاستحقاق المدح باتباع الكتاب والسنة لا باتباع الصحابة وذلك

انما يكون في قول وجد منهم ولم يظهر من بعضهم فيه خلاف فاما
الذي فيه اختلاف بينهم فلا يكون موضع استحقاق المدح فانه
ان كان بعضهم يستحق المدح باتباع البعض يستحق الذم بترك
اتباع البعض فوقع التعارض فكان النص دليلا على وجوب تقليدهم
اذا لم يوجد بينهم اختلاف ظاهر كذا في الميزان وبالمعقول وهو من وجهين
كما اشير اليهما في الكتاب احدهما ان احتمال السماع في قول الصحابي
ثابت بل الظاهر الغالب من حاله انه يفتي بالخبر وانما يفتي بالراي عند
الضرورة وتشاور القرناء لاحتمال ان يكون عندهم خبر فاذا لم يجد
اشتغل بالقياس وقد ظهر من عادتهم الفهم كانوا يسكتون عن
الاسناد عند الفتوى اذا كان عندهم خبر يوافق فتواهم كما كانوا
يسندون الى النبي عليه الصلوة والسلام لان الواجب بيان الحكم عند
السوال لا غير واذا ثبت احتمال السماع في قوله بل هو الاصل فيه كان
مقدما على الراي الذي ليس عند الصحابي خبر يوافقه ويقرره
فكان تقديم قول الصحابي من هذا الوجه بمنزلة تقديم خبر
الواحد على القياس والثاني واليه اشير بقوله ولفضل اصابتهم
ان قوله ان كان صادرا عن الراي فراي الصحابة اقوى من راي
غيرهم لانهم شاهدوا طريق رسول الله عليه الصلوة والسلام
في بيان احكام الحوادث وشاهدوا الاحوال التي نزلت فيها النصوص
والحال التي تتغير باعتبارها الاحكام ولهم زيادة حد وحرص في
بذل مجهودهم في طلب الحق والقيام بما هو سبب قوام الدين وزيادة
احتياط في حفظ الاحاديث وضبطها والتامل فيما لا نص فيه عندهم
غاية التامل وفضل درجة ليس ذلك لغيرهم فهذه المعاني ترجح
رايهم على راي غيرهم وعند تعارض الرايين منا اذا ظهر لاحدهما
نوع ترجيح وجب الاخذ بذلك فكذا اذا وقع التعارض بين راي الواحد
منا وراي الواحد منهم وجب تقديم رايه على راينا لزيادة قوة

في رايه

في رايه من الوجوه التي ذكرناها وباذكرنا خرج الجواب عن قولهم
انه محتمل فلا يجوز تقليده لانا وان سلمنا ذلك ولكن ليست
الدلائل المحتملة على نمط واحد فان خبر الواحد مع احتماله مقدم
على القياس فكذا قول الصحابي لكونه اقرب الى الصواب لما ذكرنا
فان قيل اليس ان تاويل الصحابي للنص لا يكون مقدما على تاويل
غيره ولم يعتبر فيه هذه الاحوال فكذا في الفتوى بالراي قلنا
التاويل يكون بالتامل في وجوه اللغة ومعاني الكلام ولا مزية لهم
في ذلك الباب على غيرهم ممن يعرف معاني اللسان فاما الاجتهاد
في الاحكام فانما يكون بالتامل في معاني النصوص التي هي اصل في
احكام الشرع وذلك يختلف باختلاف الاحوال ولاجله ظهرت لهم
المزية بشهادة الاحوال على غيرهم ممن لم يشاهد ثم بين الشيخ رح
محل النزاع بقوله وهذا الخلاف اي الخلاف المذكور في كذا ذكر في
الميزان وصورة المسالة ما اذا ورد قول عن الصحابي في حادثة
لم يحتمل الاشتهار فيما بين الصحابة بان كانت مما لا يقع بها البلوى
والحاجة للكل ولم يكن من باب ما اشتهر عادة ثم ظهر نقل هذا القول
في التابعين ولم يروعن غيره من الصحابة خلاف ذلك فاما اذا كان
القول في حادثة من حقها الاشتهار لا محالة ولا يحتمل الخفاء بان كانت
الحاجة والبلوى يعم العامة واشتهر مثلها فيما بين الخواص ولم
يظهر خلاف من غيره فيه فهذا اجماع يجب العمل به وكذا اذا اختلفوا
في شيء فالحق لا يعدوا قاويلهم الى آخر ما ذكر في الكتاب وذكر في بعض
النسخ وصورة المسالة فيما اذا ورد قول من صحابي فيما يدرك بالقياس
ولم ينقل من غيره تسليم ولا انكار ورد اذ لو كان ورده فيما لا يدرك
بالقياس كان حجة بلا خلاف بين اصحابنا ولو نقل من غيره تسليم كان
اجماعا فلا يجوز خلافه ولو نقل من غيره رد او انكار كان ذلك اختلافا
منهم في ذلك الحكم بالراي وذلك يوجب الترجيح والعمل عند تعذر

الترجيح بايهما شاء وعدم جواز احداث قول آخر لانهم اذا اختلفوا
في قولين او اقوال فقد اجمعوا على انحصار الاقوال فيما قالوا ضرورة
تعذر اجتماعهم على الخطاء وخروج الحق عن اقوالهم وكان القول
الخارج عن اقوالهم خطأ بيقين فيكون مردودا ولا يسقط البعض
بالبعض اى لا يسقط بعض الاقوال ببعضها ولا يطلب فيها تاريخ
ليجعل الآخر ناسخا للمتقدم لانهم لما اختلفوا ولم يحاجوا بينهم
بالسماع من النبي عليه الصلوة والسلام تعين وجه الرأى والاجتهاد
في اقوالهم فحل محل القياس اى حل قول الصحابي محل القياس فصار تعارض
اقوالهم كتعارض وجوه القياس ولا نسخ في القياس فكذا في اقوالهم
بل يجب الترجيح ان امكن والا عمل المجتهد بايهما شاء بشهادة القلب
واما التابعي فكذا اجمعوا على ان التابعي اذا لم يبلغ درجة الفتوى
في زمن الصحابة ولم يزاحمهم في الرأى كان مثل سائر الائمة للفتوى
من السلف لا يصح تقليده وان كان ممن ظهر فتواه في زمن الصحابة
كالحسن وسعيد بن المسيب والنخعي والشعبي وشريح ومسروق و
علقمة فعن ابي حنيفة رح روايتان احديهما انه قال لا اقلدهم هم
رجال اجتهدوا ونحن رجال نجتهد وهو الظاهر من المذهب و
الثانية ما نقل عنه في النوادر ان من كان من ائمة التابعين وزاحمهم
في الفتوى صار مثلهم بتسليمهم مزاحمته اياهم الا ترى ان عليا
تحاكم الى شريح وكان عمر رض ولاه القضاء فحاز علي رض في رد شهادة
الحسن له للقرابة وكان من رأى علي رض جواز شهادة الابن لابيه
وخالف مسروق بن عباس في النذر بذبح الولد فاوجب مسروق فيه
شاة بعدما اوجب ابن عباس فيه مائة من الابل فرجع الى قول مسروق
وسئل ابن عمر رض عن مسئلة فقال سلوا عنها سعيد بن جبير فهو
اعلم بها مني وكان انس بن مالك رح اذا سئل عن مسئلة فقال سلوا
عنها مولانا الحسن فثبت ان الصحابة كانوا يسوغون الاجتهاد

للتابعي

للتابعي ويرجعون الى اقوالهم ويعدونهم من جملتهم في العلم ولما كان
كذلك وجب تقليدهم كتقليد الصحابة وجه الظاهر ان قول الصحابي
انما جعل حجة لاحتمال السماع ولفضل اصابتهم في الرأى ببركة صحبة
النبي عليه الصلوة والسلام وذانك مفقودان في حق التابعي وان بلغ
درجة الاجتهاد وزاحمهم في الفتوى ولا حجة لهم فيما ذكروا من الامثلة
لان غاية ذلك انهم صاروا مثلهم في الفتوى وزاحموهم فيها وان
الصحابة سلموا لهم الاجتهاد ولكن المعاني التي بني عليها وجوب التقليد
او جوازه من احتمال السماع ومشاهدة احوال التنزيل وبركة صحبة
الرسول مفقودة في حقهم اصلا فلا يجوز تقليدهم بحال كذا في ادب
القاضي للصدر الشهيد رح باب الاجماع الاجماع في اللغة هو العزم
يقال اجمع فلان على كذا اذا عزم عليه ومنه قوله تعالى فاجمعوا
امركم اى اعزموا عليه وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا صيام لمن
لم يجمع الصيام من الليل اى لم يعزم عليه والاتفاق ايضا ومنه قولهم
اجمع القوم على كذا اى اتفقوا والفرق بين المعنيين ان الاجماع بالمعنى
الاول يتصور من واحد وبالمعنى الثاني لا يتصور الا من اثنين فما
فوقهما وفي الشريعة عبارة عن اتفاق المجتهدين من هذه الامة
في كل عصر على امر من الامور فاريد بالاتفاق الاشتراك في الاعتقاد
او القول او الفعل او اطبق بعضهم على الاعتقاد وبعضهم على القول
او الفعل الدالين على اعتقاد واحترز بلفظ المجتهدين باللام
المستغرق للجمع عن اتفاق غيرهم كالعامة واتفاق بعضهم وبقوله
من هذه الامة عن المجتهدين من ارباب الشرائع السالفة وبقوله
في كل عصر عن ايهام ان الاجماع لا يتم الا باتفاق مجتهدي جميع الاعصار
الى يوم القيامة لتناول لفظ المجتهدين جميعهم وانما قيل على امر من الامور
ليكون متناولا للقول والفعل والاثبات والنفي والاحكام العقلية و
الشرعية وهذا التعريف انما صح على قول من لم يعتبر موافقة العوام و

مخالفتهم في الاجماع اصلا فاما من اعتبر موافقتهم فيما لا يحتاج
فيه الى الراي وشرط فيه اجتماع الكل كما يشير اليه كلام المصنف
فالحد الصحيح عنده ان يقال هو الاتفاق في كل عصر على امر من الامور
من جميع من هو اهله من هذه الامة فقوله من هو اهله يشمل
المجتهدين فيما يحتاج فيه الى الراي ويشمل الكل فيما لا يحتاج فيه
الى الراي فيصير جامعا مانعا وهو حجة مقطوع بها عند عامة
المسلمين ومن اهل الاهواء من لم يجعله حجة مثل ابرهيم النظام
والقاشاني ومن المعتزلة والخوارج واكثر الروافض متمسكين
بان وقوعه مستحيل لانه لا يمكن ضبط اقاويل العلماء مع كثرتهم
وتباعد ديارهم الا ترى ان اهل بغداد لا يعرفون اهل العلم بالمغرب
والمشرق فضلا عن ان يعرفوا اقاويلهم في الحوادث فيثبت ان معرفة
قول الامة باجمعهم في الحوادث متعذر وكيف يتصور اتفاق ارائهم
في الحوادث مع تفاوت الفطن والقرائح واختلاف المذاهب والمطالب
واخذ كل قوم من اساليب الظنون فيكون تصوير اجماعهم في الحكم
المظنون بمنزلة تصوير العالمين في صبيحة يوم على قيام او قعود او
اكل نوع من الطعام وهذا فاسد لان الاجماع لما كان متصورا في
الاخبار المستفيضة يكون متصورا في الاحكام ايضا لانه كما يوجد
سبب يدعوا الى اجماعهم على الاخبار المستفيضة يوجد ايضا سبب
يدعوا الى اجماعهم باعتقاد الاحكام والانتشار انما يمنع عن النقل عادة
اذا لم يكونوا مجدين وباحثين فاما اذا كانوا كذلك فلا واختلاف
القرائح انما يمنع الاتفاق فيما هو خفي من الظن لا فيما هو جلي منه
بحيث لا يختلفون فيه بل يودي اجتهاد الكل بالنظر فيه الى حكم واحد
ويبطل جميع ما ذكر طا بالوقوع فانا نعلم علما لا مراء فيه باجماع الصحابة
على تقديم النص القاطع على ما ليس كذلك وباجماع جميع الحنفية على
اخفاء التسمية في الصلوة وباجماع جميع الشافعية على بطلان النكاح

بغير اذن

بغير اذن ولي والوقوع دليل الجواز وزيادة ومتمسك العامة
الكتاب والسنة والمعقول اما الكتاب فقوله تعالى ومن يشاقق
الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله
ما تولى ونصله جهنم وساءت مصيرا وجه التمسك به انه تعالى
توعد على متابعة غير سبيل المؤمنين كما توعد على مخالفة الرسول
وسوى بينهما في استيجاب النار والسبيل ما يختاره الانسان لنفسه
قولا وعملا ولو لم يكن ذلك محرما لما توعد عليه ولما حسن الجمع بينه
وبين مشاقة الرسول في الوعيد كما لا يحسن الجمع بين الكفر واكل
الخبز المباح في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيل المؤمنين وجب
اتباعهم فيكون الاجماع حجة لانه سبيلهم ولا معنى لقول من يقول
ان اتباع غير سبيل المؤمنين متوعد عليه بشرط مشاقة الرسول
فلا يثبت التوعد بدونها اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود
الشرط لانه قد ثبت ان المشاقة بانفرادها سبب لاستحقاق الوعيد
لقوله تعالى ومن يشاقق الله ورسوله فان الله شديد العقاب
وقد ساعدنا الخصوم في ذلك ولو كان المجموع سببا لاستحقاق
العذاب يلزمه ان لا يكون المشاقة بانفرادها سببا وهو خلاف
النص والاجماع واذا كانت المشاقة بانفرادها سببا كان الاتباع
بانفراده سببا له ايضا اذ لو لم يجعل سببا له لم يبق لذكره فائدة و
صار كقوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها آخر ولا يقتلون
النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما
فان كل واحد من هذه الامور الثلثة سبب الاثم وقوله تعالى يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله وكونوا مع الصادقين ووجه التمسك به
انه تعالى امرنا بالكون مع الصادقين والمراد من الصادق هو الصادق
في كل الامر اذ لو كان المراد هو الصادق في البعض لزم منه الامر
بموافقة كل الخصمين لان كل واحد منهما صادق في بعض الامور

ثم لا يجوز ان يكون هذا امرا بالمتابعة في بعض الامور لانه غير مبين
في هذه الآية فيلزم منه الاهمال والتعطيل ثم نقول ذلك الصادق في
كل الامور اما مجموع الامة او بعضهم والثاني باطل لان التكليف بالكون
معهم يستلزم القدرة عليه ولا يثبت القدرة الا بمعرفة اعيانهم وقد علم
بالضرورة انا لا نعرف واحدا نقطع فيه بانه من الصادقين فثبت ان
الصادقين الذين امرنا بالكون معهم مجموع الامة وذلك يدل على
ان الاجماع حجة واما السنة فما تظاهرت الروايات عن الرسول بعصمة
هذه الامة عن الخطا بالفاظ مختلفة على لسان الثقات من الصحابة
كقوله عليه الصلوة والسلام لا تجتمع امتي على الضلالة ولم يكن الله ليجمع
امتي على ضلالة وما خطا ما راه المسلمون حسنا فهو عند الله حسن عليكم
بالسواد الاعظم من خرج من الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الاسلام
عن عنقه الى غير هما من الاحاديث التي لا تحصى كثرة ولم تزل كانت ظاهرة
مشهورة بين الصحابة والتابعين ومن بعدهم متمسكا بها في اثبات
الاجماع من غير خلاف فيها ولا نكير الى زمان المخالف والعادة قاضية
باحالة اتفاق مثل هذا الخلق الكثير مع تكرر الازمان واختلاف مذاهبهم
وهمهم ودواعيهم مع كونها مجبولة على الخلاف على الاحتجاج بما لا اصل
له في اثبات اصل من الشريعة وهو الاجماع من غير ان يبين احد على
فساده واظهار النكير فيه واما المعقول فهو انه قد ثبت بالدليل
القطعي ان نبينا عليه الصلوة والسلام خاتم الانبياء وشريعته
دائمة الى يوم القيمة فمتى وقعت حوادث ليس فيها نص قاطع من
الكتاب والسنة واجتمعت الامة على حكمها ولم يكن اجماعهم موجبا لخروج
الحق عنهم ووقعوا في الخطا او اختلفوا في حكمها وخرج الحق عن
اقوالهم فقد انقطعت شريعته فلا يكون شريعته كلها دائمة فيؤدي
الى الخلف في اخبار الشرع وذلك محال فوجب القول بكون الاجماع حجة
قطعية لتدوم الشريعة بوجوده حتى لا يؤدي الى المحال وقد اعترضوا

على هذه

على هذه الادلة بوجوه وقد ذكرنا بعضها مع اجوبتها في الكشف فلا
نطول هذا الكتاب بذكرها ثم اختلف القائلون بان الاجماع حجة
فيمن ينعقد بهم الاجماع قال بعضهم لا اجماع الا للصحابة وهو مذهب
داود الظاهري الاصفهاني ومن تابعه من اهل الظواهر واحمد بن
حنبل في احدى الروايتين عنه لان الاجماع انما صار حجة بصفة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر كما عرف والصحابة رضي الله عنهم هم الاصول
في الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انهم كانوا هم المخاطبين بقوله
كنتم خير امة اخرجت للناس وبقوله تعالى وكذلك جعلناكم امة
وسطا دون غيرهم اذ الخطاب يتناول الموجود دون المعدوم ولانه
لا بد في الاجماع من اتفاق الكل والعلم باتفاق الكل لا يتاتى الا في المحصور
كما في زمان الصحابة اما في سائر الازمنة فيستحيل معرفة اتفاق المؤمنين
على شيء مع كثرتهم وتفرقهم في مشارق الارض ومغاربها وقال بعضهم
وهم الزيدية والامامية من الروافض لا اجماع الا لعترة الرسول اي
قرابته متمسكين في ذلك بقوله انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا اخبر بنفي الرجس عنهم بكلمة انما الحاصرة
الدالة على انتفائه عنهم فقط والخطا من الرجس فيكون منفيا عنهم
فقط وبقوله عليه الصلوة والسلام اني تارك فيكم الثقلين فان
تمسكتم بهما لم تضلوا كتاب الله وعترتي حصر التمسك بهما فلا يقف
اقامة الحجة على غيرهما وبانهم اختصوا بالشرف والنسب وكانوا
اهل بيت الرسالة ومهبط الوحي والنبوة ووقفوا على اسباب
التنزيل ومعرفة التاويل وافعال الرسول واقواله بكثرة المخالطة
فكانوا اولى بهذه الكرامة وقال بعضهم لا اجماع الا لاهل المدينة
نقل عن مالك انه قال اهل المدينة اذا اجمعوا على شيء لم يعتد بخلاف
غيرهم متمسكا بقوله عليه الصلوة والسلام ان المدينة تنفي خبثها
كما ينفي الكير خبث الحديد والخطا من الخبث فكان منفيا عنهم

واذا انتفى عنهم وجبت متابعتهم ضرورة وبان المدينة دار هجرة النبي
عليه الصلوة والسلام وموضع قبره ومهبط الوحي ومجتمع الصحابة
ومستقر الاسلام ومتبوأ الايمان وفيها اظهر العلم ومنها صدر فلا يجوز
ان يخرج الحق عن اقوال اهلها كيف وانهم شاهدوا التنزيل وسمعوا
التاويل وكانوا اعرف باحوال الرسول من غيرهم فوجب ان لا يخرج الحق
عن قولهم والصحيح عندنا ان اهلية الاجماع تثبت بصفة الاجتهاد
والعدالة لان النصوص والحجج التي جعلت الاجماع حجة تدل على اشتراط ما
ذكرنا اما اشتراط العدالة فلان حكم الاجماع وهو كونه ملزما انما يثبت
باهلية اداء الشهادة كرامة لهذه الامة كما قال الله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا لتكونوا شهداء على الناس وهي تثبت بالعدالة
والفسق يسقط العدالة فلم يبق به اهلا لاداء الشهادة وكما
لوجوب اتباع قوله ان التوقف في قوله واجب وذلك ينافي وجوب
الاتباع الذي يثبت كرامة فثبت ان الفاسق ليس من اهل الاجماع
وانه لا اعتبار بقوله وافق ام خالف ولهذا كان اتباع الهوى مانعا
من اهلية الاجماع اذا كان صاحبه داعيا اليه او ملجئا به او غالبا
فيه بحيث يكفر به لانه اذا كان يدعو الناس الى معتقده سقطت
عدالته لانه يتعصب لذلك تعصبا باطلا حتى يوصف بالسفه
فيصير متهما في امر الدين فلا يعتبر قوله في الاجماع وكذا ان مجزبه
اي لم يبال بما قال وما صنع وما قيل له لان ترك المبالاة مسقط
للعدالة ايضا وكذا ان غلا فيه حتى وجب اكفاره به لا يعتبر خلافه
ووفاقه ايضا لعدم دخوله في مسمى الامة المشهود لها بالعصمة
وان صلى الى القبلة واعتقد نفسه مسلما لان الامة ليست
عبارة عن المصلين الى القبلة بل عن المؤمنين وهو كافر
وان كان لا يدري انه كافر واما اذا لم يدع الناس الى هواه ولم
يغل فيه لا يعتبر قوله وخلافه فيما يضلل هو فيه وهو معنى

قوله

قوله فيما نسبوا به الى الهوى لانه انما يضلل بمخالفته نصا
موجبا للعلم وكل قول كان بخلاف النص فهو باطل وفيما سوى
ذلك يعتبر قوله ولا يثبت الاجماع مع مخالفته لانه من اهل الشهادة
ولهذا كان مقبول الشهادة في الاحكام وعند بعض العلماء لا يعتد
بقوله في الاجماع اصلا لان كون الاجماع حجة ثبت كرامة للامة وانه
ليس من الامة على الاطلاق فلا يستحق هذه الكرامة وهو مختار
شمس الائمة وصاحب الميزان رح واما اشتراط الاجتهاد ففيما
يحتاج فيه الى الراي كتفصيل احكام النكاح والطلاق والبيع
فينعقد الاجماع فيه باتفاق اهل الراي والاجتهاد ولا يشترط اتفاق
غيرهم حتى لو خالفهم بعض العوام فيما اجمعوا عليه لا يعتبر بخلافه
عند الجمهور لان العامي ليس باهل لطلب الصواب اذ ليس له آلة
هذا الشان وهو كالصبي والمجنون في نقصان الآلة ولا يفهم من عصمة
الامة من الخطا العصمة من تصور منه الاصابة لاهلية قال
الغزالي هذه مسئلة فرضت ولا وقوع لها اصلا لان العامي العاقل
يفوض ما لا يدري الى من يدري فما اجمع عليه الخواص فالعوام
متفقون على ان الحق فيه ما اجمعوا عليه لا يضمرون فيه خلافا
فهو مجمع عليه من جهة الخواص والعوام ومن ليس من اهل الراي
والاجتهاد من العلماء له حكم العوام حتى لا يعتد بخلافه كالمتكلم الذي
لا يعرف الا علم الكلام والمفسر الذي لا علم له بطريق الاجتهاد والمحدث
الذي لا بصيرة له في وجوه الراي وطرق المقائيس والنحوي الذي
لا معرفة له بالادلة الشرعية في الاحكام لان هؤلاء باعتبار نقصان
آلتهم في درك الاحكام بمنزلة العوام واما ما لا يحتاج الى الراي ويشترك
في دركه الخواص والعوام كالصلوات الخمس ووجوب الصوم و
الزكوة ونحوهما فيشترط في انعقاد الاجماع فيه اتفاق الكل من
الخواص والعوام حتى لو فرض خلاف بعض العوام فيه لا ينعقد

الاجماع الا انه غير واقع وهو معنى قوله الا فيما يستغنى عن الراى قوله
ولا عبرة بقلة العلماء وكثرتهم وذهب بعض الاصوليين كامام
الحرمين وغيره الى اشتراط عدد التواتر في انعقاد الاجماع لان المجمعين
اذا بلغوا حد التواتر لا يتصور تواطوهم على الخطا مع اختلاف
قرائحهم وفطنهم ودعوة طباعهم الى الاختلاف كما لا يتصور تواطوهم
على الكذب في الخبر فيصير قولهم حجة فاما اذا لم يبلغوا ذلك العدد فيتصور
تواطوهم على الخطا كما يتصور على الكذب فلا يكون قولهم حجة و
ذهب الجمهور الى انه لا يشترط ذلك بل الاجماع من علماء الامة حجة وان
كانوا ثلثة نص عليه في التقويم لان الاجماع انما صار حجة كرامة لهذه
الامة بنصا الانقطاع توهم اجتماعهم على الخطا والضلال عقلا والادلة
السمعية الموجبة لكونه حجة لا تختص بعدد دون عدد ولفظ الامة
والمؤمنين يصدق على ما دون عدد التواتر فيوجب عصمتهم عن
الخطا ووجوب اتباعهم واختلف في انه لو لم يبق من المجتهدين الا
واحد هل يبقى الحجة بقوله ام لا منهم من قال يكون حجة لان مضمون
الدليل السمعي ان لا يخرج الحق من هذه الامة من غير تفصيل وانه
اذا لم يوجد من الامة سواه صدق عليه لفظ الامة لقوله تعالى
ان ابرهيم كان امة قانتا لله حنيفا والاصل في الاطلاق الحقيقة
واذا كان امة دخل تحت النصوص الدالة على عصمة الامة عن الخطا
فيكون قوله حجة ومنهم من قال لا يكون حجة لان الاجماع مشعر
بالاجتماع واقل ما يكون ذلك انما يكون بين اثنين فلا يكون قول
الواحد اجماعا والحجة واجبة الاتباع وهو الاظهر ورايت في بعض
الحواشي ان اقل ما ينعقد به الاجماع ثلثة من العلماء لان الاجماع مشتق
من الجماعة واقل الجمع الصحيح هو الثلثة واليه اشير عبارة شمس
الائمة حيث قال والاصح عندنا انهم اذا كانوا جماعة واتفقوا قولا
افتوى من البعض مع سكوت الباقين فانه ينعقد الاجماع به وان لم

يبلغوا

يبلغوا حد التواتر قوله والا بالثبات على ذلك حتى يموتوا
ولا بمخالفة اهل الهوى فيما نسبوا به الى الهوى ولا بمخالفة
من لا راى له في الباب الا فيما يستغنى عن الراى ولا بالثبات
على ذلك حتى يموتوا القراض العصر وهو موت جميع من هو اهل
الاجتهاد في نزول الحادثة بعد اتفاقهم على حكم فيها شرط لانعقاد
الاجماع وصيرورته حجة عند البعض منهم احمد بن حنبل وابو بكر
بن فورك والشافعي في قول وعند الجمهور ليس بشرط وهو اصح
مذاهب الشافعي واختلف القائلون بالاشتراط في فائدته فقال
احمد بن حنبل ومن تابعه هي جواز الرجوع قبل الانقراض لا دخول
من سيحدث في اجماعهم واعتبار موافقتهم للاجماع حتى لو اجمعوا
وانقرضوا مصرين على ما قالوا لا يكون اجماعهم حجة وان خالفهم
المجتهد اللاحق في زمانهم وقياس هذه الطريقة ان لا يكون المخالف
خارقا للاجماع ايضا لوقوع الخلاف قبل الحكم بانعقاد الاجماع فاذا
انقرضوا لم يبق ذلك الخلاف معتبرا فيكون خرقا للاجماع وذهب
الباقون الى انها جواز الرجوع وادخال من ادرك عصرهم من المجتهدين
في اجماعهم واعتبار موافقتهم لادخال من ادرك عصر من ادرك
عصرهم فيه لانه يودي الى ان لا ينعقد الاجماع اصلا احتج من شرط
الانقراض بان الاجماع انما صار حجة بطريق الكرامة بناء على وصف
الاجتماع ولا يثبت الاجتماع الا باستقراء الاراء واستقرارها لا
يثبت الا بانقراض العصر لان الناس قبله في حال تامل وتفحص فكان
رجوع الكل والبعض محتملا ومع احتمال الرجوع لا يثبت الاستقرار
فلا يثبت الاجماع يوضحه ان ابا بكر رض كان يرى التسوية في
القسمة ولا يفضل من كان له فضيلة على غيره ولم يخالفه في ذلك
احد من الصحابة ولما صار الامر الى عمر رض خالفه فيه وفضل
في القسمة بالسبق في الاسلام والعلم ولم ينكر عليه احد من الصحابة

وانما صحت هذه المخالفة باعتبار ان العصر لم ينقرض وان
عمر رض كان لا يرى جواز بيع امهات الاولاد ووافقه الصحابة
عليه ثم ان عليا رض خالفه من بعد حتى قال له عبيدة السلماني
رايك في الجماعة احب الي من رايك وحدك ولم يكن ذلك الا ان العصر
لم ينقرض فعرفنا ان بدون الانقراض لا يثبت حكم الاجماع ولكنا نقول
ما ثبت به الاجماع حجة من النصوص الواردة في الكتاب والسنة
لا يفصل بين الانقراض وعدمه بل يدل على انه حجة قبل الانقراض فلا
يجوز زيادة اشتراط الانقراض عليها لانه شيء لم يدل عليه دليل او
لان الزيادة نسخ وهو لا يجوز لما ذكرنا من الدلائل ولان الحق لا يعد
والاجماع كرامة لاهل الاجماع من هذه الامة فيثبت ذلك بنفس الاجماع
من غير توقف على انقراض العصر لانه لو توقف عليه جاز ان يكون
الامة حين اتفقت اجمعت على الخطا وانه غير جائز وقولهم الاستقرار
لا يثبت الا بانقراض العصر لان ما قبله حال تامل وتفحص فاسد لان
الكلام فيما اذا مضت مدة التامل وقطعت الامة على الاتفاق واخبروا
عن انفسهم انهم معتقدون ما اتفقوا عليه فيكون اشتراطه لا حاجة
فيكون فاسدا وكذا تعلقهم بخبر التسوية لان عمر قد خالف ابا بكر رض
في زمانه وناظره في ذلك وقال اتجعل من جاهد في سبيل الله بماله
ونفسه طوعا كمن دخل في الاسلام كرها فقال ابو بكر رض انما عملوا لله
فاجرهم على الله وانما الدنيا بلاغ اي بلغة العيش وهم في الحاجة الى
ذلك سواء ولم يرو عن عمر رض انه رجع عن قوله الى قول ابي بكر رض
فلا يكون الاجماع بدون ذلك منعقدا فلما آل الامر اليه عمل برايه
في حال امامته وكذا مخالفة علي رض في بيع امهات الاولاد لم تكن بعد
انعقاد الاجماع فانه روي عن جماعة من الصحابة انهم كانوا يرون
بيع امهات الاولاد في زمان عمر رض منهم جابر بن عبد الله وغيره
فلا يكون الاجماع منعقدا ايضا وقول عبيدة رايك في الجماعة

احب

احب الينا من رايك وحدك دليل على ان مع عمر جماعة لا على انه
جميع الصحابة وانما اختار عبيدة ان يكون قوله على منضما الى قول
عمر رض لانه كان يرجح قول الاكثر على قول الاقل وعلي رض لا يرى الترجيح
بالكثرة بل بقوة الدليل واذا ثبت ان انعقاد الاجماع لم يتوقف على انقراض
العصر وان الحق يثبت بنفس الاجماع لم يصح رجوع البعض عما اتفق
الكل عليه عندنا لان الحق لما تبين فيما اتفقوا عليه صار اتفاقهم دليلا
قطعيا فكان الرجوع مخالفة للدليل القطعي وموجبا ان اجماعهم
انعقد على الخطا فيكون مردودا بخلاف الابتداء فان خلاف البعض
كان مانعا من انعقاد الاجماع فلم يثبت الحق بيقين فيجوز لكل واحد
منهم العمل بما ادى اليه اجتهاده لاحتمال الصواب قوله ثم الاجماع
على مراتب فالاقوى اجماع الصحابة رض نصا لانه لا خلاف فيه
ففيهم اهل المدينة وعترة الرسول صلى الله عليه وسلم ورضي
عنهم ثم الذي ثبت بنص بعضهم وسكوت الباقين لان السكوت
في الدلالة على التقرير دون النص ثم الاجماع على مراتب اي على درجات
متفاوتة كالنصوص من الكتاب والسنة مثل الظاهر والنص و
المفسر والمحكم والمتواتر والمشهور وخبر الواحد فالاقوى اجماع
الصحابة نصا كاجماعهم على خلافة ابي بكر رض لانه اجماع لا خلاف لاحد
في صحته لوجود عترة الرسول عليه الصلوة والسلام واهل المدينة
فيهم ولوجود النص عن الكل فكان مثل المحكم من النصوص و
المتواتر من الاخبار ثم الذي اي الاجماع الذي ثبت بنص بعض
الصحابة وسكوت الباقين منهم فانه وان كان اجماعا عند
الجمهور لكنه ثبت بالسكوت عن الرد وهو في الدلالة على التقرير
اي تقرير الحكم دون التنصيص عليه وصورة المسئلة ما اذا نص
بعض اهل الاجماع على حكم في مسئلة قبل استقرار المذهب على حكم
تلك المسئلة وانتشر ذلك بين اهل العصر ومضت مدة التامل فيه

والمحكوم م

ولم يظهر له مخالف كان ذلك اجماعا عند جمهور العلماء ويسمى
اجماعا سكوتيا ونقل عن الشافعي رح انه ليس باجماع ولا حجة
وهو مذهب عيسى بن ابان من اصحابنا وابي بكر الباقلاني
من الاشعرية وداود الظاهري وبعض المعتزلة تمسكوا
في ذلك بان السكوت قد يكون للمهابة والتقية كما قيل لابن عباس
لما اظهر قوله في العول وقد كان ينكره هلا قلت هذا في زمان
عمر وانه كان يقول بالعول فقال كان رجلا مهيبا فهبته وفي
رواية منعتني عن ذلك درته وقد يكون لانهم لم يتاملوا في المسئلة
لاشتغالهم بالجهاد او سياسة الرعية او تاملوا فلم يؤد اجتهادهم
الى شيء فتوقفوا وقد يكون لكون القائل اكبر سنا واعظم حرمة
واقوى في الاجتهاد فلا يرون الابتداء الى الانكار مصلحة احتراما
له واذا كان محتملا لهذه المعاني فلا يكون حجة خصوصا فيما هو
موجب للعلم قطعا وتمسكت العامة بانه لو شرط لانعقاد الاجماع
التنصيص من كل واحد منهم على قوله واظهار الموافقة مع الآخرين
قولا لادى الى ان لا ينعقد الاجماع لانه لا يتصور اجماع اهل العصر
كلهم على قول يسمع ذلك منهم الا نادرا بل انما يكون ذلك في العادة
بانتشار الفتوى من البعض وسكوت الباقين وفي اتفاقنا
على كون الاجماع حجة دليل على بطلان قول هذا القائل وهذا لان
التعذر كالممتنع ثم تعليق الشيء بشرط هو ممتنع يكون نفيا فكذا
تعليقه بما هو متعذر ولانه اذا ظهر قول من بعض اهل الاجماع
فسكوت سائرهم اما لانهم لم يجتهدوا او اجتهدوا فلم يؤد
اجتهادهم الى شيء او يؤدي الى بطلان ذلك القول او الى صحته ولا
يجوز ان لا يكونوا اجتهدوا لان العادة تخالفه فان ترك الاجتهاد
من الجم الغفير في حادثة نزلت خلاف العادة ومؤد الى اهمال حكم الله
تعالى فيما حدث مع وجوبه عليهم لكونهم مجتهدين والظاهر عدم

ارتكابه

ارتكابه من المسلم المتدين ومؤد الى خروج الحق عن كل اهل العصر
بعضهم بترك الاجتهاد وبعضهم بالعدول عن طريق الصواب لو
لم يكن ذلك القول حقا ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فلم يؤد
اجتهادهم الى شيء لان ذلك يؤدي الى انغلاق الحق مع ظهور طريقه على
جميع الامة وهو محال ولا يجوز ان يكونوا اجتهدوا فادى اجتهادهم
الى خلافه لانهم كتموا لان اظهار الحق واجب لا سيما مع ظهور
قول هو باطل عندهم والتعليق بالمهابة والتقية باطل لانهم كانوا
يظهرون الحق ولا يهابون احدا واذا بطلت هذه الاوجه تعين الوجه
الاخير وتبين انهم انما سكتوا لرضاهم بما ظهر من القول فصار
كالنطق ولا يجوز ان يقال انهم سكتوا لاعتقاد ان كل مجتهد مصيب
لانا نقول لا يمنع ذلك عن مباحثته وطلب الكشف عن مآخذه
كالعادة الجارية بمناظرة المجتهدين في طلب الحق كمناظرتهم
في مسائل الجد والعول ودية الجنين على انه لم يكن في الصحابة من
يعتقد ذلك على ما عرف في موضعه وذكر صدر الاسلام ابو اليسر رح
ان الاجماع لا يخلو من نوع شبهة لما ذكره الخصوم فيكون اجماعا
مستدلا عليه ويكون دون القواطع من وجوه الاجماع لكنه مع
هذا مقدم على القياس قوله ثم اجماع من بعد الصحابة رض
على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم ثم اجماع من بعد الصحابة
على حكم لم يظهر فيه قول من سبقهم اي لم يظهر فيه قول الصحابة
اصلا كاجماعهم على صحة الاستصناع لان هذا ليس باجماع عند
من قال بالاجماع الا للصحابة فلما وقع في معرض الاختلاف انحطت
درجته عما هو متفق عليه والضمير المنصوب في سبقهم راجع الى
من الاول والمسكن راجع الى من الثاني والضمير المجرور في فيه
راجع الى الحكم ووقع في بعض النسخ قول من سبقهم مخالف بالجر
على ان يكون بدلا من من اي لم يظهر فيه قول مخالف سبقهم

او بالرفع على الفاعلية لم يظهر وقول بالنصب على المفعولية
بخالف قول من سبقهم وليس بصحيح لان المراد نفي ظهور قول
السابقين اصلا لا نفي قول المخالف منهم خاصة والدليل عليه
ما ذكر في التقويم ثم اجماع اهل عصر بعدهم على حكم لم يسبقهم
فيه قول يوضحه انه لو لم يظهر عند اجماع القرن الثاني في قول
مخالف ممن سبقهم وظهر قول المخالف كان حكمه كحكم ما لم يظهر فيه
قول من سبقهم اصلا في انه يكون مخطئا عن درجة اجماع الصحابة فلم
يكن لهذا القيد فائدة قوله ثم اجماعهم على قول سبقهم فيه مخالف
وقد اختلف المشايخ رح في هذا الفصل فقال بعضهم هذا لا يكون
اجماعا لا يكون اجماعا لان موت المخالف لا يبطل قوله وعندنا اجماع
علماء كل عصر حجة فيما سبق فيه الخلاف وفيما لم يسبق ثم اجماعهم اي
اجماع من بعد الصحابة على قول اي على حكم سبقهم فيه مخالف فقد
اختلف العلماء اي الذين قالوا بان اجماع من بعد الصحابة حجة
في هذا الفصل وصورته ما اذا اختلف اهل عصر في مسئلة على قولين
واستقر خلافهم فذلك هل يمنع انعقاد الاجماع في العصر الذي بعده
على احد قوليهم في تلك المسئلة وهل يكون عدم الاختلاف شرطا لصحته
فذهب اكثر اصحاب الشافعي وعامة اهل الحديث الى انه يمنع ويبقى المسئلة
اجتهادية كما كانت واختلف مشائخنا رح في ذلك فقال اكثرهم انه
لا يمنع من انعقاد الاجماع ويرتفع الخلاف السابق عند علمائنا الثلاثة
وهو مختار المصنف وهو الاصح واليه ذهب ابو سعيد الاصطخري وابو بكر
القفال من اصحاب الشافعي رح وقال بعضهم فيه اختلاف بين اصحابنا
عند ابي حنيفة رح يمنع من الانعقاد وعند محمد رح لا يمنع وابو يوسف رح
في بعض الروايات مع ابي حنيفة وفي بعضها مع محمد وهو الاصح لنا
من جعل عدم الاختلاف السابق شرطا لانعقاد الاجماع بان الحجة
اتفاق كل الامة ولم يحصل الاتفاق لان المخالف الاول من الامة لم يخرج

بموته

بموته عن الامة ولم يبطل قوله به اذ لو بطل لم يبق المذاهب بموت
اصحابها كمذهب ابي حنيفة والشافعي وغيرهما ولصار قول
الباقين من الامة فيما اذا اختلفوا في حكم على قولين ومات احد
الفريقين اجماعا لكونهم كل الامة في هذا الوقت وهو باطل واذا لم
يحصل اتفاق كل الامة لا يكون اجماعا يوضحه ان خلافه اعتبر
لدليله لا لعينه لان قوله غير صاحب الشرع لا يعتبر الا بالدليل
ودليل المخالف باق بعد موته فكان كبقاء نفسه مخالفا ولانه
يلزم من تصحيحه نسبة بعض الصحابة الى الضلال لانه تبين باجماع
من بعدهم على احد القولين ان الحق ما ذهب اليه المجمعون وان
القول الآخر خطأ بيقين فيجب نسبة قائله الى الضلال اذ الخطأ
بيقين هو الضلال واحد لا يظن بابن عباس انه ضل في انكاره
العول وفي توريثه الام ثلث كل المال في زوج وابوين وان اجمعوا
ما بعده على خلاف قوله في المسئلتين ولا بابن مسعود رض ذلك
في تقديمه ذوي الارحام على مولى العتاقة وان اجمعوا بعده على خلاف
ذلك ووجه قول من لم يجعل الاختلاف السابق مانعا من انعقاد
الاجماع ان الدلائل التي عرفنا بها كون الاجماع حجة لا توجب الفصل
بين اجماع سبقه خلاف وبين اجماع لم يسبقه خلاف فصرفها الى ما
لم يسبقه خلاف تقييد لها من غير دليل يوجبه فكان باطلا الا ترى
ان اختصاص هذه الامة بهذه الكرامة ثبت باعتبار الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر وذلك انما يتصور من الاحياء في كل عصر دون من مات
قبلهم وكما انه لا يعتبر قولهم قول من يأتي بعدهم بخلاف قولهم في
منع ثبوت الاجماع لا يعتبر قول من مات قبلهم اذا اجمعوا في
عصرهم على خلافه لانهم كل الامة في هذا الوقت يبينه ان الصحابة
لو اختلفوا في مسئلة على قولين ثم اجمعوا على احدهما لسقط
الاختلاف المتقدم بالاجماع المتاخر فكذا في مسئلتنا لان الحجة

في اجماع التابعين مثل الحجة في اجماع الصحابة فلما سقط اختلاف
الصحابة لاجماعهم يسقط باجماع التابعين ايضا وقولهم دليل
الخصم باق مسلم لكنه لم يبق معتبرا معمولا به بعدما انعقد الاجماع على
خلافه كنص ينزل بخلاف القياس يخرج القياس من ان يكون
معمولا به لانه يبين انه لم يكن دليلا بل كان شبهة ولا يلزم التعليل
ايضا لان الراي كان حجة قبل ظهور الاجماع فاذا ظهر انقطع
مقتصرا على الحال كالصحابة اذا اختلفوا في امر بالراي فلما عرضوا
ذلك على الرسول رد قول البعض فلا ينسب صاحبه الى الضلال
وكصلوة اهل قباء بعد نزول النص قبل بلوغ الخبر اليهم قوله
لكنه فيما لم يسبق فيه الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث وفيما
سبق فيه الخلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد لكنه اي لكن اجماع
من بعد الصحابة في حكم لم يسبق به الخلاف بمنزلة المشهور من الحديث
حتى لا يكفر جاحده بشبهة الاختلاف لكن يجوز الزيادة التي هي في معنى
النسخ به لان الاختلاف الواقع فيه مما لا يعبا به واجماعهم فيما سبق
فيه خلاف بمنزلة الصحيح من الاحاد حتى كان موجبا للعمل دون العلم
بشرط ان لا يكون مخالفا للاصول فكان هذا الاجماع حجة على ادنى
المراتب كذا في التقويم وينبغي ان يكون مقدما على القياس كخبر الواحد
قوله واذا انتقل الينا اجماع السلف ح باجماع كل عصر على نقله
كان في معنى نقل الحديث المتواتر واذا انتقل الينا بالافراد كان كنقل
السنة بالاحاد وهو يقين باصله لكنه لما انتقل الينا بالاحاد اوجب
العمل دون العلم وكان مقدما على القياس باب القياس
وهو يشتمل على بيان نفس القياس وشرطه وركنه وحكمه ودفعه
اما الاول فالقياس هو التقدير لغة يقال قس النعل بالنعل اي قدره
به واجعله نظيرا له واذا انتقل الينا اجماع السلف الى آخره الاجماع
احد الادلة القاطعة مثل السنة فكما يثبت السنة في حقنا بدليل

قاطع وبدليل ظني فيه شبهة فكذا الاجماع فاذا انتقل الينا اجماع
الصحابة باتفاق كل عصر على نقله كان بمنزلة نقل السنة بالتواتر
فيكفر جاحده عند من جعل انكار الاجماع كفرا كجاحد السنة المتواترة
وذلك مثل اجماعهم على خلافة ابي بكر واجماعهم على قتال مانعي الزكوة
واذا انتقل اي الاجماع الينا بالافراد اي بنقل الاحاد بان روى ثقة
ان الصحابة اجمعوا على كذا كان اي هذا النقل بمنزلة نقل السنة
بالاحاد او كان هذا الاجماع بمنزلة السنة المنقولة بالاحاد فيوجب
العمل دون العلم ويقدم على القياس عند اكثر العلماء لان الاجماع حجة
قطعية لقول الرسول عليه الصلوة والسلام ثم اذا نقلت السنة الينا
بطريق الاحاد كانت موجبة للعمل مقدمة على القياس فكذا الاجماع
المنقول بالاحاد وذلك ما روي عن عبيدة السلماني انه قال ما اجتمع
اصحاب رسول الله عليه الصلوة والسلام على شيء كاجتماعهم
على المحافظة على الاربع قبل الظهر وعلى الاسفار بالفجر وعلى تحريم
نكاح الاخت في عدة الاخت ونقل عن بعض اصحابنا وبعض اصحاب
الشافعي منهم الغزالي انه لا يوجب العمل لان الاجماع دليل قاطع يحكم
به على الكتاب والسنة المتواترة ونقل الواحد اجماعا قاطعا ليس
بقطعي فكيف يثبت به قاطع والجواب انه لا يثبت بنقل الواحد اجماعا
قاطعا موجبا للعلم ليمتنع ثبوته بل يثبت به اجماعا ظنيا موجبا
للعمل وثبوته بنقل الواحد غير ممتنع كخبر الواحد ولكنهم يقولون
وجوب العمل بخبر الواحد يثبت بدلائل قطعية وهي اجماع الصحابة
ودلالات النصوص ولم يوجد ههنا دليل قاطع يدل على وجوب
العمل به فلو ثبت لكان بالقياس على خبر الواحد ولا مدخل للقياس
في اثبات اصول الشريعة لانه نصب الشرع بالراي ولا مدفع لهذا
الايات يجعل وجوب العمل به ثابتا بطريق الدلالة بان يقال نقل
الواحد للدليل الظني يوجب العمل قطعيا كالخبر الذي تخللت واسطة

بين ناقلة والرسول فنقل الواحد الدليل القطعي وهو الاجماع الذي
لم يتخلل بينه وبين ناقله واسطة اولى بان يوجب العمل قطعا لان
احتمال الضرر في مخالفة المقطوع به اكثر من احتماله في مخالفة
المظنون به واذا ثبت وجوب العمل في هذه الصورة يثبت فيما
اذا تخلل في نقله واسطة او وسائط لعدم القائل بالفصل والله اعلم
واذا انتهينا الفراغ بحمد الله وتائيده وهدايته وتسديده عن
بيان الاصول الثلثة وتشريح حقائقها وكشف معضلاتها
وتوضيح دقائقها فلنشرع في بيان الاصل الرابع الذي هو ميزان
النحوي وميزان العقول ومسبار غور الفكر ومضمار ارباب
النظر جاهدين في تحقيق معانيه جارين في تمهيد مبانيه
مستمدين التوفيق من العزيز العلام ومصلين على نبينا محمد
خير الانام باب القياس وهو اي باب القياس يشتمل على
بيان نفس القياس اي لغة وشريعة وشرطه وركنه وحكمه
ودفعه لان الكلام لا يصح الا بمعرفة معناه وضعا واصطلاحا اذ
لو لم يكن اللفظ معنى لا يكون مفيدا واذا لم يكن مفيدا كان مهملا
كالحان الطيور ولا يعتبر الا عند شرطه لان توقف المشروط على
الشرط كتوقف صحة الصلوة على الطهارة وصحة النكاح على حضور
الشهود امر ظاهر ولا يقوم الا بركنه لان ركن الشيء او بعض
ماهو داخل في ماهيته ولم يشرع الا لحكمه لان الشيء انما يخرج
من حد السفه والعبث الى حد الحكمة بكونه مفيدا وذلك انما يتحقق
بالحكم وبعد تحقيق هذه الجملة بقي للسائل ولاية الدفع كما سترفه
فلم يكن بد من بيان هذه الجملة اما تفسيره لغة فالتقدير يقال
قست الارض بالقصبة اذا قدرتها بها وقاس الطبيب الجرح اذا
اسبره بالمسبار ليعرف مقدار غوره ثم التقدير لما استدعى امرين
يضاف احدهما الى الآخر بالمساواة استعمل بمعنى المساواة ايضا فقال

فقيل م

قس النعل

قس النعل بالنعل اي سوها بصاحبتها واسم النعل مؤنث سماعي
الا ان الشيخ ذكر ضميرها نظرا الى ظاهر اللفظ وصلة القياس في
اللغة هي الباء الا ان كلمة على جعلت صلته في الشرع فقيل قاس عليه
بتضمين معنى البناء ليدل على ان القياس الشرعي للبناء الا لاثبات
ابتداء وهو مصدر قاس يقيس قياسا وقايس يقايس مقايسة
وقياسا قوله والفقهاء اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل سموا
بذلك قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل في الحكم والعلة والفقهاء
اذا اخذوا حكم الفرع من الاصل في الاحكام الشرعية سموا ذلك
قياسا لتقديرهم الفرع بالاصل وتسويتهم اياه به في الحكم والعلة
اشارة الى المعنى الاصطلاحي من غير ان يكون تحديدا للقياس والمعول
عليه في تحديده ما نقل عن الشيخ ابي منصور رح انه ابانة مثل حكم احد
المذكورين بمثل علته في الآخر واختار لفظ الابانة دون الاثبات
لان القياس مظهر وليس بمثبت بل المثبت هو الله سبحانه وذكر
مثل الحكم ومثل العلة احترازا عن لزوم القول بانتقال الاوصاف فانه
لو لم يذكر لفظ المثل يلزم ذلك وذكر لفظ المذكورين ليشتمل القياس
بين الموجودين وبين المعدومين كقياس عديم العقل بسبب الجنون
على عديم العقل بسبب الصغر في سقوط الخطاب عنه بالعجز عن فهم
الخطاب واداء الواجب ثم التعبد به جائز عقلا وواقع سمعا عند
جميع الصحابة والتابعين وجمهور الفقهاء والمتكلمين وقالت الشيعة
كلها والخوارج سوى النجدات منهم وابرهيم النظام وجماعة من
معتزلة بغداد ورود التعبد به ممتنع عقلا وقال داود الظاهري
وابنه محمد وجميع اصحاب الظواهر والقاشاني انه ليس بممتنع
عقلا ولكن الشرع لم يرد بالتعبد به بل منع من العمل بالقياس فكان
باطلا واتفق القائلون بورود التعبد به سمعا على ان الدليل السمعي
الوارد بالتعبد به قطعي سوى ابي الحسن البصري من المعتزلة

وقد بينا المسئلة بدلائلها وشبهها في الكشف فلا يشتغل بذكرها
هنا قوله واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا بحكم بنص
آخر كقبول شهادة خزيمة رض وحده كان حكما ثبت بالنص
اختصاصه به كرامة له واما شرطه فان لا يكون الاصل مخصوصا
بحكمه بنص آخر لا بد من بيان الاصل والفرع للكثرة دورهما في
المسائل في هذا الباب فنقول الاصل في القياس عند اكثر العلماء من
اهل الفقه والنظر هو محل الحكم المنصوص عليه كما اذا قيس الارز
على البر في تحريم بيعه بجنسه متفاضلا كان الاصل هو البر عندهم
لان الاصل ما كان حكم الفرع مقتبسا منه ومردودا اليه وذلك
هو البر في هذا المثال وعند المتكلمين هو الدليل الدال على الحكم المنصوص
عليه من نص او اجماع كقوله عليه الصلوة والسلام الحنطة بالحنطة
مثلا بمثل في هذا المثال لان الاصل ما تفرع عليه غيره والحكم المنصوص عليه
متفرع على النص فكان النص هو الاصل وذهبت طائفة الى ان الاصل هو
الحكم في المحل المنصوص عليه لان الاصل ما ابتنى عليه غيره وكان العلم به
موصلا الى العلم والظن بغيره وهذه الخاصية موجودة في الحكم لا في المحل
لان حكم الفرع لا يتفرع على المحل ولا في النص والاجماع اذ لو تصور العلم
بالحكم في المحل دونهما بدليل عقلي او ضرورة لامكن القياس فلم يكن النص
اصلا للقياس ايضا وهذا النزاع لفظي لامكان اطلاق الاصل على كل
واحد منها لبناء حكم الفرع على الحكم في المحل المنصوص عليه وعلى المحل و
النص لان كل واحد اصله واصل الاصل اصل لكن الاشبه ان يكون الاصل
هو المحل كما هو مذهب الجمهور لان الاصل يطلق على ما يبتنى عليه
غيره وعلى ما لا يفتقر الى غيره ويستقيم اطلاقه على المحل بالمعنيين
اما بالمعنى الاول فلما قلنا واما بالمعنى الثاني فلافتقار الحكم ودليله الى
المحل ضرورة من غير عكس لان المحل غير مفتقر الى الحكم ولا الى دليله و
لان المطلوب بيان الاصل الذي يقابل الفرع في التركيب القياسي

ولا شك

ولا شك انه بهذا الاعتبار هو المحل واما الفرع فهو المحل المشبه عند
الاكثر كالارز في المثال المذكور وعند الباقين هو الحكم الثابت فيه
بالقياس كتحريم البيع بجنسه متفاضلا وهذا اولى لانه الذي يبتنى
على الغير ويفتقر اليه دون المحل الا انهم لما سموا المحل المشبه به اصلا
سموا المحل الآخر فرعا واذا ثبت هذا فنقول ان كان المراد من الاصل
ههنا النص المثبت للحكم فالمراد من الخصوص التفرد كما في قولك فلان
مخصوص بعلم الطب اي متفرد به من بين العامة لا يشاركه فيه احد
والمخصوص من صيغة عامة فانه غير مانع عن القياس الا ترى ان
اهل الذمة لما خصوا عن عموم آية القتال الحق بهم الشيوخ والصبيان
والرهابين وغيرهم بالقياس والباء في بحكمه بمعنى مع وفي بنص آخر
للسببية والمختص به غير مذكور والضمير راجع الى الاصل اي بشرط
ان لا يكون النص المثبت للحكم في المحل مختصا مع حكمه بذلك المحل
بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بذلك المحل مثل قوله عليه الصلوة
والسلام من شهد له خزيمة فحسبه فانه مختص مع حكمه وهو قبول
شهادة الفرد بمحل وروده وهو خزيمة رضي الله عنه بسبب نص آخر
يدل على اختصاصه به وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم فانه لما اوجب على الجميع مراعاة العدد لزم منه نفي قبول
شهادة الفرد فاذا ثبت بدليل في موضع كان مختصا به ولا يعدوه
للنص النافي في غيره وان كان المراد من محل الحكم كما هو مذهب الجمهور
فالمراد من الخصوص التفرد كما قلنا والباء في بحكمه صلة المخصوص و
بنص آخر للسببية اي بشرط ان لا يكون محل الحكم مختصا بالحكم المشروع
فيه بسبب نص آخر يدل على اختصاصه بهذا الحكم مثل خزيمة رض
فانه مختص اي متفرد بقبول شهادته وحده لا يشاركه فيه غيره
وعرف هذا الاختصاص بقوله تعالى واستشهدوا شهيدين
من رجالكم وعلى هذا الوجه يدل عبارة التقويم والمراد من المخصوص

خصوص العموم الا انه اريد به خصوص بطريق الكرامة لا مطلق
الخصوص فانه لا يمنع من القياس والباء في بنص صلة المخصوص
والنص الآخر الدليل المخصص والمخصوص منه غير مذكور يعني
يشترط ان لا يكون محل الحكم مخصوصا عن قاعدة عامة مع حكمه او
ملتبسا بحكمه بنص آخر تخصيصه مثل خزيمة رض فانه مخصوص
بحكمه وهو قبول شهادته وحده عن العمومات الموجبة للعدد
مثل قوله تعالى واستشهدوا شهيدين واشهدوا ذوي عدل
منكم بقوله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة فحسبه وذلك
بطريق الكرامة فيمنع من الحاق غيره به بالقياس سواء كان مثله
في الفضيلة او فوقه او دونه لتادية الحاق الغير به الى ابطال الكرامة
الثابتة له بالنص الموجب لانقطاع شركة الغير وهذا بخلاف تعليل
الدليل المخصص في العام حيث يجوز لانه لا يوجب ابطال شيء لبقاء
صيغة العموم والدليل المخصص على ما كانا قبله حتى لو ادى الى ابطال
النص بان لم يبق بعد الدليل الا واحد او اثنان لا يجوز ايضا لانه
يصير ابطالا للعموم بالقياس والضمير في اختصاص لخزيمة وفي
به للحكم اي ثبت بالنص اختصاص خزيمة بهذا الحكم وهو قبول
شهادته وحده ويجوز ان يكون على العكس اي ثبت اختصاص
هذا الحكم بخزيمة كرامة له والاول اوفق بظاهر قوله وان لا يكون
الاصل مخصوصا بحكمه وقصة خزيمة ان النبي عليه الصلوة والسلام
اشترى ناقة من اعرابي واوفاه ثمنها ثم جحد استيفاء الثمن
وجعل يقول هلم شهيدا فقال عليه الصلوة والسلام من يشهد لي
فقال خزيمة بن ثابت انا اشهد لك يا رسول الله عليه الصلوة
والسلام انك اوفيت الاعرابي ثمن الناقة فقال عليه الصلوة والسلام
كيف تشهد لي ولم تحضرنا فقال يا رسول الله انا نصدقك في ما
تاتينا به من خبر السماء افلا نصدقك فيما تخبر به من اداء ثمن

الناقة

الناقة فقال رسول الله عليه الصلوة والسلام من شهد له خزيمة
فحسبه كذا في المبسوط قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة
والدين قدس الله روحه انما اختص بهذه الكرامة لاختصاصه
من الحاضرين بفهم جواز الشهادة لرسول الله عليه الصلوة والسلام
بناء على قوله بجواز الشهادة لغيره بناء على العيان فان قوله عليه
الصلوة والسلام في افادة العلم بمنزلة العيان والشرع قد جعل السماع
في بعض الاحكام بمنزلة العيان فكان قول الرسول عليه الصلوة والسلام
بذلك اولى قوله وان لا يكون الاصل معدولا به عن القياس كايجاب
الطهارة بالقهقهة في الصلوة وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت
بالنص بعينه الى فرع هو نظيره والنص فيه فلا يستقيم التعليل
لاثبات اسم الخمر لساير الاشربة لانه ليس بحكم شرعي ولا لصحة ظهار
الذمي لكونه تغيير الحرمة المتناهية بالكفارة في الاصل الى الاطلاق
في الفرع عن الغاية ولا للتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى المكره و
الخاطي لان عذرهما دون عذره فكان تعديته الى ما ليس نظيره
ولا لشرط الايمان في رقبة كفارة اليمين والظهار وفي مصرف الصدقات
لانه تعدية الى ما فيه نص وان لا يكون الاصل اي حكم الاصل معدولا
به عن القياس الضمير في به راجع الى الاصل والباء للتعدية فان العدول
لازم وهو الميل عن الطريق فلا يتاتى المجهول عنه الا بالباء فيكون
معناه مع الباء معنى الفاعل اي ومن شرطه ان لا يكون الاصل اي حكمه
عادلا عن سنن القياس اي مايلا عن رعيه لا يكون الاصل على خلافه
لان حاجتنا الى اثبات الحكم في الفرع بالقياس على الاصل موافقا
للنص فاذا جاء النص في محل مخالفا للقياس لم يمكن اثبات الحكم
في الفرع بالقياس اذ القياس يرد هذا الحكم ويقتضي عدمه فلا يستقيم
اثباته به كالنص اذا ورد نافيا لحكم لا يستقيم اثباته به لانه يصير نافيا
ومثبتا لشيء واحد في زمان واحد وذلك مثل ايجاب الطهارة

بالقهقهة في الصلوة فانه ثبت مخالفا للقياس لان الطهارة تزول
بالمنافي وهو النجاسة ولم يوجد الا ان الشرع جعلها مزيلة للطهارة
في الصلوة المطلقة على خلاف القياس فلا يمكن الحاق غيرها بها حتى
لو ارتد في الصلوة والعياذ بالله لا ينتقض به الطهارة وان كان
الارتداد اعظم جناية من القهقهة ولا يمكن تعدية حكمها الى صلوة
الجنازة وسجدة التلاوة لانها جعلت حدثا في صلوة مطلقة بخلاف
القياس فيقتصر على مورد النص وذكر بعض المحققين تفصيلا
في هذا الشرط فقال الخارج من القياس على اربعة اوجه احدها ما استثني
وخصص عن قاعدة عامة ولم يعقل فيه معنى التخصيص فلا يقاس
عليه غيره كتخصيص خزيمة بقبول شهادته وحده وثانيها ما شرع
ابتداء ولا يعقل معناه فلا يقاس عليه غيره لتعذر العلة كاعداد
الركعات ونصب الزكوات ومقادير الحدود والكفارات وتسمية
هذا القسم معدولا به عن القياس يجوز اذا لم يسبق له عموم وقياس
حتى يسمى المستثنى خارجا عن القياس بعد دخوله فيه بل معناه انه ليس
منقاسا لعدم تعقل علته وثالثها القواعد المبتدأة العدمية النظير
لا يقاس عليها غيرها مع انها يعقل معناها لانه لم يوجد لها نظير خارج
ما تناوله النص والاجماع وتسميته خارجا عن القياس يجوز ايضا
وذلك كرخص السفر والمسح على الخفين فانا نعلم ان المسح على الخفين
انما جوز لعسر النزع ومسيس الحاجة الى استصحابه ولكن لا نقيس
عليه العمامة والقفازين وما لا يستر جميع القدم لانها لا تساوي الخف
في الحاجة وعسر النزع وعموم الوقوع فهذه الاقسام لا يجري فيها
القياس بالاتفاق ورابعها ما استثني عن قاعدة سابقة تطرق
الى استثنائه معنى فيجوز ان يقاس عليه كل مسئلة دارت بين المستثنى
والمستثنى وقد شاركت المستثنى في علة الاستثناء عند عامة المحققين
خلافا للبعض على ما عرف فتبين بهذا المسئلة ان المراد من المعدول به

عن القياس

عن القياس هذا ما لا يعقل معناه اصلا ويخالف القياس من
كل وجه فانه اذا كان موافقا من وجه يجوز القياس عليه
كالمستحسنات وان يتعدى الحكم الشرعي الثابت بالنص بعينه
الى فرع هو نظيره ولا نص فيه الضمير في بعينه عائد الى الحكم وفي
نظيره الى الاصل المفهوم من المتعدى وفي فيه الى الفرع وهذا الشرط
وان كان شروطا في الحقيقة لتضمنه اشتراط التعدية وكون الحكم
شرعيا وعدم تغيره في الفرع فان قوله بعينه يشير اليه ومماثلة
الفرع الاصل وعدم وجود النص في الفرع الا ان الكل لما كان راجعا
الى تحقق التعدية فانها تتم بالجميع جعل الكل شرطا واحدا بخلاف
الشرطين الاولين فانهما ليسا من التعدية بل من شروط التعدية
كذا في بعض الشروح وانما شرط التعدى الى فرع هو نظير الاصل لان
القياس هو التسوية بين امرين فلا يتحقق الا في محل قابل له
والتسوية لا يتصور في شيء واحد فلو لم يتعد الحكم الى فرع بالتعليل
كان المحل شيئا واحدا فلا يتحقق المقايسة واما اشتراط ان يكون
المتعدى حكما شرعيا فمذهب جمهور الفقهاء وقال ابن شريح من
اصحاب الشافعي والقاضي الباقلاني لا يشترط ان يكون الحكم شرعيا
بل يجري القياس في الاسامي واللغات وهو مذهب جماعة من اهل
العربية قالوا انا راينا ان عصير العنب لا يسمى خمرا قبل الشدة
المطربة فاذا حصلت تلك الشدة يسمى خمرا واذا زالت زال الاسم
والدوران يفيد غلبة الظن فيغلب على ظننا ان العلة لذلك الاسم
هي الشدة فمتى راينا الشدة حاصلة في النبيذ غلب على ظننا انه
مسمى بالخمر وقد علمنا ان الخمر حرام فحكمنا بحرمة النبيذ لدخوله
تحت قوله عليه الصلوة والسلام حرمت الخمر بعينها واوجبنا
الحد بشرب القليل والكثير منه كما في شرب الخمر وكذا سائر الاشربة
المسكرة لعموم العلة وتمسك الجمهور بقوله تعالى وعلم ادم الاسماء

كلها فانه يدل على انها باسرها توفيقية فيمتنع ان يثبت
شئ منها بالقياس وبان القياس انما يجوز عند تعليل الحكم في
الاصل وتعليل الاسماء غير جائز لانه لا مناسبة بين شئ من الاسماء
وبين شئ من المسميات واذا لم يصح التعليل لم يصح القياس البتة
قال الغزالي ان العرب ان عرفتنا بتوفيقها انا وضعنا اسم الخمر
مثلا للمسكر المعتصر من العنب خاصة فوضعها لغيره تقول و
اختراع فلا يكون لغتهم بل يكون وضعا من جهتنا وان عرفتنا
انها وضعته لكل ما يخامر العقل فان اسم الخمر ثابت للنبيذ بتوقيفهم
لا بقياسنا كما انهم عرفوا ان كل مصدر له فاعل فاذا سمينا فاعل
الضرب ضاربا كان ذلك عن توقيف لا عن قياس وان سكتوا عن
الامرين احتمل ان يكون اسم الخمر اسم ما يعتصر عن العنب خاصة
واسم غيره فلم نحكم عليهم بان لغتهم هذا وقد رأيناهم يضعون الاسماء
لمعان ويخصصونها بالمحل كما يسمون الفرس ادهم لسواده وكميتا
لحمرته ولا يسمون الثوب المتلون بذلك ولا ادمى المتلون به
بذلك الاسم لا الخمر وضعوا الادهم والكميت لا للاسود والاحمر بل
الفرس اسود واحمر وكما سموا الزجاج الذي تقرفيه المائعات
قارورة اخذا من القرار ولا يسمون الكوز والحوض قارورة
وان قر فيه الماء فاذن كل ما ليس على قياس المتصرف الذي عرف
منهم بالتوفيق لا سبيل الى اثباته ووضعه بالقياس فثبت بهذا
ان اللغة وضع كلها توقيف لا مدخل للقياس فيها اصلا وانما
اشترط ان يكون المتعدي حكم النص بعينه اي مثل حكمه من غير
تغير له في الفرع بزيادة وصف او سقوط قيد لان المساواة بين
الاصل والفرع في الحكم لا يتحقق مع التغير وتكون التعدية مع التغير اثبات
حكم آخر في الفرع ابتداء غير الحكم الثابت في الاصل وهو باطل فلذلك
لا يستقيم التعليل لاثبات صحة ظهار الذمي كما ذهب اليه الشافعي حيث

قال موجب

العشرة
الثاني والخمسون
تحقيق شرح حسامي

قال موجب الظهار الحرمة والذمي من اهل الحرمة كالمسلم وهو
من اهل الكفارة لانه من اهل الاطعام والاعتاق وبان لم يكن اهلا
للصوم لا يمنع صحة ظهاره كالعبد ليس باهل التكفير بالمال وظهاره
صحيح ولئن لم يكن اهلا الكفارة فهو اهل للحرمة فيعتبر ظهاره في
حق الحرمة كما اعتبر ابو حنيفة رضي ايلاء الذمي في حق الطلاق وان
لم يعتبره لايجاب الكفارة وقلنا هذا التعليل باطل لان حكم الظهار
في حق المسلم حرمة متناهية بالكفارة ولا يمكن اثبات مثل تلك الحرمة
في حق الذمي فانه ليس باهل الكفارة فلو صح ظهاره لثبت به حرمة
مطلقة فيكون تغيير الحكم الاصل في الفرع وهو باطل وانما قلنا انه ليس
باهل الكفارة لان المقصود بالكفارة التطهير والتكفير ولهذا يترجح فيها
معنى العبادة حتى يتادى بالصوم الذي هو عبادة محضة ولا يتادى
الا بنية العبادة ويفتى بها ولا يقام عليه كرها والكافر ليس باهل التكفير
والتطهير ولا لاداء العبادة بخلاف العبد لانه من اهل الكفارة الا
انه عاجز عن التكفير بالمال لعدم الملك بمنزلة الفقير حتى لو عتق واصاب
مالا كانت كفارته بالمال ايضا كالفقير اذا استغنى وبخلاف الايلاء لانه
طلاق مؤجل والذمي من اهل الطلاق ولان الحرمة الثابتة باليمين
مطلقة لا موقتة بالكفارة ولهذا لا يجوز التكفير قبل الحنث بخلاف
الظهار واما اشتراط المماثلة بين الاصل والفرع فلما ذكرنا ان القياس
هو المحاذاة بين الشيئين في العلة والحكم فلو لم يكن الفرع نظير الاصل
لا يتحقق القياس ويكون اثبات الحكم في الفرع حينئذ شرعا بالرأي
ابتداء فلذلك لا يصح التعليل لتعدية الحكم من الناسي في الفطر الى
الخاطئ والمكره في الافطار كما فعله الشافعي فقال ان الناسي لما لم يقصد
الفطر لتعذر القصد الى الشيء مع عدم العلم به لم يجعل فعله فطرا
وان وجد منه القصد الى نفس الفعل فلان لا يكون فعل الخاطئ فطرا
مع انه لم يقصد الفطر ولا الفعل كان اولى ولذا المكره على الفطر لان الاكراه

اذا كان بغير حق ينتقل فعل المكره الى الحامل عليه فاذا انتقل اليه
لم يبق له فعل كفعل الناسي لما اضيف الى صاحب الحق لانه لا مساواة
بين الناسي وبين الخاطي والمكره في العذر وعدم القصد لان النسيان
امر جبلي عليه الانسان لا صنع له فيه ولا يمكنه الاحتراز عنه بوجه
فكان سماويا محضا منسوبا الى صاحب الحق من كل وجه كما اشار
اليه قوله عليه الصلوة والسلام انما اطعمك الله وسقاك اي هو الذي
القى عليك النسيان حتى اكلت وشربت فلم يصلح لضمان حقه لانه صدر
منه فاستقام ان يجعل الركن باعتباره قائما حكما فاما الخطاء
فلا ينفك عن تقصير من جهة الخاطي بترك المبالغة في التحرز ولهذا
يجب الدية والكفارة على الخاطي في القتل والاكراه حادث بصنع مضاف
الى العباد لا الى صاحب الحق ولهذا لا يحل له الاقدام على الفطر بالاكراه
وهو معنى قوله لان عذرهما دون عذره اي عذر الناسي فتعدية
الحكم من الناسي اليهما يكون تعدية الى ما ليس نظيره فيكون فاسدة
واما اشتراط خلو الفرع من النص فمذهبنا فان التعليل لتعدية
الحكم الى موضع فيه نص لا يجوز عند عامة اصحابنا سواء كان على
وفاق النص الذي في الفرع او على خلافه وهو اختيار القاضي الامام
ابي زيد ومن تابعه من المتاخرين وعند الشافعي رح ان كان على
خلاف النص الذي في الفرع كان باطلا وان كان على وفاقه من غير
ان يثبت زيادة فيه او يثبت زيادة لم يتعرض لها النص كان صحيحا
لانه اذا كان موافقا له كان مؤكدا لموجبه وان كان مثبتا الزيادة
كان النص عنها ساكتا يكون بيانا والكلام وان كان ظاهرا يحتمل
لزيادة البيان فيجوز التعليل لتحصيل زيادة البيان ولكنه لا يحتمل
خلاف موجبه فيبطل التعليل على خلافه ولكنا نقول التعليل لاثبات
الحكم في محل فيه نص ان كان موافقا للحكم الثابت فيه بالنص فلا
فائدة فيه لان الحكم لما ثبت بالنص لا يجوز اضافته الى العلة كما لا يجوز

اضافته

اضافته في النص المعلل الى العلة وان كان مخالفا له فهو باطل لان
التعليل لا يصلح مبطلا لحكم النص بالاجماع وان كان مثبتا الزيادة
لم يتعرض لها النص فهو باطل ايضا لان اثبات زيادة لم يتناولها
النص بمنزلة النسخ والرفع فان جميع الحكم في موضع النص كان ما
اثبته النص وبعد الزيادة يصير بعضه وقد بينا ان ذلك نسخ
واختيار مشايخ سمرقند رح على ما يشير اليه كلام صاحب الميزان
ان يجوز التعليل على موافقة النص من غير ان يثبت فيه زيادة وهو
الاشبه لان فيه تاكيد النص على معناه لولا النص لكان الحكم ثابتا
بالتعليل ولا مانع في الشرع والعقل عن تعاضد الادلة وتاكد بعضها
ببعض فان الشرع قد ورد في تكثير الادلة بايات كثيرة واحاديث
متعددة في حكم واحد وقد ملا السلف كتبهم بالتمسك بالنص والمعقول
في حكم واحد وقالوا هذا الحكم ثابت بالكتاب والسنة والمعقول ولم
ينقل عن احد في ذلك نكير فكان ذلك اجماعا على جوازه يوضحه ان
الحديث الغريب يجب قبوله ان كان موافقا للكتاب بقوله عليه الصلوة
والسلام اذا روي لكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله فما وافق
فاقبلوه وخالف فردوه مع انه لا فائدة في قبوله الا تاكيد دليل
الكتاب به فكذا التعليل على موافقة الكتاب يجوز لهذه الفائدة
ثم عند الشافعي رح لما جاز اثبات زيادة لم يتعرض لها النص بالتعليل
في الموضع المنصوص عليه شرط صفة الايمان في رقبة كفارة اليمين
والظهار بالقياس على كفارة القتل وشرط صفة الايمان ايضا في
مصرف الصدقات الواجبة مثل الكفارات وصدقة الفطر حتى لم
يجوز صرفها الى الفقراء الكفار اعتبارا بمصرف الزكاة فان الايمان
فيه شرط بالاجماع وقلنا هذا التعليل فاسد لان نصوص الكفارات
وصدقة الفطر مثل قوله تعالى او تحرير رقبة فتحرير رقبة من قبل
ان يتماسا فاطعام ستين مسكينا فكفارته اطعام عشرة مساكين

اعتقهم عن المسلمة في مثل هذا اليوم مطلقة غير مقيدة بالايمان
فيقتضي باطلاقها الخروج عن العهدة باعتاق الرقبة الكافرة وبالصرف
الى المساكين الكفار فتقييدها بالايمان بالقياس يكون تغيير الموجب
بالراي فان تقييد المطلق تغيير كاطلاق المقيد وكذا قوله تعالى لا
ينهاكم الله عن الذين لم يقاتلوكم في الدين الآية يدل على جواز صرف
الصدقات الى اهل الذمة فكان اشتراط الايمان بالتعليل مخالفا له
وانما شرط الايمان في مصرف الزكوة بالحديث المشهور الذي يزاد بمثله
على الكتاب وهو قوله عليه الصلوة والسلام لمعاذ حين بعثه الى اليمن ثم
اعلمهم ان الله فرض عليهم صدقة توخذ من اغنيائهم وترد الى فقرائهم
قوله والشرط الرابع ان يبقى حكم الاصل بعد التعليل على ما كان قبله
لان تغيير حكم النص في ذاته بالراي باطل كما ابطلناه في الفروع وانما
خصصنا القليل من قوله صلى الله عليه وسلم لا تبيعوا الطعام بالطعام
الا سواء بسواء لان استثناء حالة التساوي دل على عموم صدره
في الاحوال ولم يثبت اختلاف الا في الكثير فصار التغيير بالنص
مصاحبا للتعليل لا بعده وكذلك جواز القسمة في باب الزكوة ثبت بالنص
لا بالتعليل لان الامر بايجاز ما وعد للفقراء من قالهم ما اوجب لنفسه
على الاغنياء من مال مسمى لا يحتمله مع اختلاف المواعيد يتضمن
الاذن بالاستبدال فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل لا بعده والشرط
الرابع ان يبقى حكم النص المعلل بعد تعليله على ما كان قبل التعليل لان
تغيير حكم النص في نفسه اي في ذاته بالراي باطل سواء حصل التغيير
لحكم نص في الاصل وهو المقيس عليه او حصل التغيير بحكم نص في الفرع
كما بينا في قوله ولا نص فيه وهو معنى قوله كما ابطلناه في الفروع والضمير
في نفسه وابطلناه راجع الى التغيير ويجوز ان يكون معناه ان تغيير حكم
النص المعلل في نفسه بالراي باطل كما ان تغيير حكمه في الفروع باطل على ما
بيناه في ظهار الذمي والضمير في نفسه على هذا الوجه راجع الى النص وذلك

لان

لان التغيير لما بطل في الفرع مع انه لم يتضمن معارضة النص
فلان يبطل في الاصل مع تضمنه معارضة النص كان اولى والمراد
من التغيير المحظ المفهوم من النص لغة دون التغيير الحاصل من الخصوص
الى العموم فانه من ضرورة التعليل اذ لا فائدة له الا تعميم حكم النص
وذلك مثل ما قال الشافعي رح ان السباع التي لا يوكل لحمها يلحق بالخمس
الفواسق حتى لو قتل المحرم شيا منها ابتداء لا يجب عليه شيء لان النبي
عليه الصلوة والسلام انما استثنى الخمس لان من طبعهن الايذاء
وكل ما يكون من طبعه الايذاء كان مستثنى من النص بمنزلة الخمس
وقلنا هذا تعليل فاسد لانا لو جعلنا الاستثناء باعتبار معنى الايذاء
خرج المستثنى من ان يكون محصورا في عدد الخمس وكان تغييرا
لحكم النص المعلل بالتعليل وكذلك تجويز اشتراط الخيار فوق ثلثة ايام
باعتبار ان شرط الخيار للنظر والناس يتفاوتون في الحاجة الى مدة
النظر فوجب ان يكون مفوضا الى رايهم فيجوز فوق ثلثة ايام
كما جاز بثلثة ايام من هذا القبيل لان فيه ابطال حكم النص وهو
التقدير بثلثة ايام فلم يكن تعدية لحكم النص وذكر في بعض النسخ
لاصول الفقه ان تعليل حرمة الربوا في الاشياء الاربعة بالقوت
كما قال مالك من هذا القبيل لاقتضائه عدم الحكم في الملح ثم اشار الشيخ
الى الجواب عن النقوض التي ترد على هذا الاصل منها ما ذكر اصحاب
الشافعي رح انكم قد غيرتم بالتعليل حكم النص في قوله عليه الصلوة
والسلام لا تبيعوا الطعام بالطعام الا سواء بسواء فان النص
يعم القليل والكثير فيوجب الحرمة في القليل الذي لا يكال كما يوجبها
في الكثير الذي يكال وقد خصصتم القليل منه بالتعليل حيث علقتم
الحرمة بصفة الكيل فانها لما علقت بصفة الكيل لم يبق النص متناولا
للقليل لانه ليس بمكيل فكان هذا تغيير الموجب بالتعليل لا
تعدية لحكمه فقال انما خصصنا القليل بدلالة الاستثناء لا بالتعليل

وذلك لما عرف ان المستثنى منه في النفي اذا لم يكن مذكورا يثبت
ويقدر على وفق المستثنى تحقيقا للاستثناء فانه لا يصح الا في
الجنس من حيث الحقيقة حتى لو قال ان كان في الدار الا زيدا فعبدي
حر كان المستثنى منه بنو آدم كانه قال ان كان في الدار احد من
بني آدم فكذا فلا يحنث بوجود الدابة والمتاع فيها ولو قال الا حمارا
كان المستثنى منه الحيوان الذي يقصد بالسكنى حتى لو كان
فيها متاع لا يحنث ولو قال الا ثوبا كان المستثنى منه كل شيء يقصد
بالسكنى والامساك في الدور حتى لو كان فيها انسان او دابة او شيء
سوى الثوب مما يقصد بالامساك في الدور يحنث وههنا استثنى
الحال بقوله الا سواء بسواء اذ المراد منه حال تساويهما في الكيل
والمذكور في صدر الكلام هو العين واستثناء الحال من الاعيان
باطل في الحقيقة وان كان يحتمل الصحة بطريق المجاز بان يجعل الاستثناء
منقطعا ولكن المجاز خلاف الاصل فدل ان الاستثناء لم يقع عما
تناوله ظاهر اللفظ اذ لو كان الاستثناء عنه لقيل الا الحنطة او
الشعير او التفاح او نحوها بل عما تضمن اللفظ من احوال البيع
فثبت عموم صدر الكلام بهذه الدلالة في الاحوال كما في قولك ما اتاني
زيد الا راكبا ما اتاني في شيء من احواله الا حال الركوب وكما
في التنزيل ولا يأتون الصلوة الا وهم كسالى اي لا يأتونها في شيء
من احوالهم الا في حالة الكسل لا تدخلوا بيوت النبي الا ان يؤذن
لكم اي لا تدخلوها في جميع الاحوال الا [illegible] عموم الاحوال
للطعام حالة التساوي والتفاضل والمجازفة اذ لا حالة لبيع
الطعام بالطعام سوى هذه الاحوال على ما بيناه في الاستثناء
ولن يثبت هذه الاحوال المختلفة الا في الكثير لان المراد من التساوي
هو المساواة في الكيل بالاجماع والتفاضل عبارة عن فضل احد
المتساويين كيلا والمجازفة عبارة عن عدم العلم بالمساواة و

لا حاجة

المفاضلة

المفاضلة مع احتمال كل واحد منهما فكان آخر الكلام دليلا على ان
اول الكلام لم يتناول القليل فصار التغيير بالنص اي حاصلا به يعني حصل
تغيير اول الكلام عن العموم الى الخصوص بالنص اي بدلالة مصاحبا
للتعليل اي موافقا له وهو منتصب على الحال ويجوز ان يكون خبر
صار اي صار التغيير الحاصل بالنص مصاحبا او يكون خبرا بعد خبر
يعني تعليلنا بالكيل وافق التغيير الذي حصل بدلالة الاستثناء
في هذا النص فان الاستثناء يدل على ان القليل ليس بمراد عن هذا
الكلام وتعليلنا بالكيل يدل ايضا على ان القليل ليس بمحل الربوا
فتوافقا لان التغيير حصل بالتعليل على ما زعم ومنها ما قالوا
النص اوجب الشاة في الزكوة بصورتها ومعناها للفقير لان الله
تعالى اوجب الصدقة للفقراء مجملة وفسرها النبي عليه الصلوة
والسلام بقوله في خمس من الابل شاة في اربعين شاة شاة و
امثالهما فصار كان الله تعالى قال انما الشاة للفقراء فصارت
الشاة مستحقة بصورتها ومعناها كالدار المشفوعة للشفيع
والحق المستحق واجب الرعاية صورة ومعنى كما في سائر حقوق
العباد وقد اسقطتم الحق عن صورة الشاة بالتعليل بالمالية حيث
جوزتم دفع القيم في الزكوات فكان هذا تغيير الموجب النص
لا تعدية الحكم لان الشاة كانت هي الواجبة عينا قبل التعليل بحيث
لا يسعه تركها الى غيرها وبعده لم يبق واجبة لا ان يسعه تركها الى
غيرها [illegible] فكان هذا مثل نقل حق الشفيع من الدار
الى الثوب بالتعليل ومثل تعليل الركوع والسجود بعلة الخضوع
للتعدية الى محل آخر وهو اقامة الخر مقام الجبهة او اقامة
الركوع مقام السجود فكان باطلا فاشار الى الجواب بقوله وكذلك
اي ومثل ثبوت تخصيص القليل بالنص جواز الابدال في الزكوة
يثبت بالنص الى آخره واعلم ان لمشايخنا في جواب هذه المسئلة

طريقين احدهما انا ما ابطلنا الحق المستحق عن عين الشاة
لانه لا حق للفقير في صورة الشاة وانما حقه في ماليتها فان النبي
عليه الصلوة والسلام جعل الابل ظرفا للشاة بقوله في خمس من
الابل شاة وعينها لا توجد في الابل وانما توجد فيها مالية الشاة
فعرفنا انه اراد بالشاة ماليتها الا ان المالية بعض الشاة فكنى بذكر
الكل عن البعض فلم يكن في تعليلنا ابطال حق الفقراء من صورة الشاة
الا ترى انه لو ادى واحدا منهما جاز بالاجماع ولو كان حقه متعلقا
بالصورة لكان ينبغي ان لا يجوز كما لو ادى خمسة دنانير من خمسة
دراهم على اصل الخصم والثاني والثاني اكثر المحققين من اصحابنا رح لانه
لا حق للفقير في الزكوة فيتغير بالتعليل اذ لو كان له فيها حق لما حل
وطي الجارية المشتراة للتجارة بعد الحول قبل اداء الزكوة كالجارية
المشتركة ولما حل اكل طعام وجب فيه الزكوة قبل اداءها ولما جاز
تصرف المالك في مال الزكوة بعد وجوبها بدون اذن الامام بل الزكوة
عبارة خالصة اصلية من اركان الدين شرعت شكرا على نعمة المال
كالصلوة شرعت شكرا على نعمة البدن ولهذا لا يتادى بدون النية
ولا يجوز ان يجب للعباد بوجه لانه يؤدي الى الاشراك وهو ينافي معنى
العبادة بل المستحق للعبادة هو الله تعالى لا غير فثبت ان الواجب
لله تعالى على الخلوص ثم ان حق الله تعالى وان كان لا يقبل التغيير
بالتعليل كحق العباد الا ان حقه ههنا سقط عن الصورة باذن
الثابت باقتضاء النص لا بالتعليل وذلك انه تعالى وعد ارزاق العباد
بقوله وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ثم اوجب تنفيسه حقا
في مال الاغنياء بالنصوص الموجبة للزكوة ثم امر الاغنياء بصرف هذا
الحق الواجب له عليهم الى الفقراء ايفاء للرزق الموعود لهم عند الله تعالى
وحق الفقراء في مطلق المال لا في مال معين لان حوائجهم مختلفة كثيرة
لا تندفع الا بمطلق المال ولا يحتملها مال معين وهو معنى قوله وهو

مال مسمى

مال مسمى لا يحتمله اي لا يحتمل المال انجاز ما وعده الله تعالى مع اختلاف
المواعيد فكان الامر بصرف هذا المال المسمى الى الفقراء مع ان حقهم
في مطلق المال دليلا على اذن باستبداد الحقة ضرورة كالسلطان
يجيز اولياءه بجوائز مختلفة ثم امر بعض وكلائه بانجاز تلك الجوائز
من مال معين له في يده يكون ذلك اذنا باستبداد هذا المال المعين
الذي في يد هذا المامور ضرورة فثبت ان سقوط الحق عن صورة
الشاة ثبت ضرورة الامر بالصرف الى الفقير والثابت بضرورة النص
كالثابت بالنص فصار التغيير بالنص مجامعا للتعليل اي اجتمع التغيير
بالنص والتعليل واقترنا لا ان التغيير حصل بالتعليل فان قيل الاستبداد
فيما ذكرت من المثال ضروري اذ لا يمكن انجاز المواعيد المختلفة من
المال المعين فاما ههنا فلا ضرورة لانه يمكن ايفاء رزق الموعود من
عين الشاة الا ترى انه لو اداها يجوز بالاجماع فلا حاجة الى التغيير
واقامة الغير مقامها قلنا انما نتكلم فيما اذا ادى عين الشاة لا فيما
اذا ادى قيمتها فان ذلك درجة اخرى فنقول اذا ادى عين الشاة
يصير الفقير قابضا حقه من حيث انها مال متقوم مطلق لا من
حيث انها مال مقيد مسمى بانها شاة او لحم لان مطلق المال هو
الموعود وقبض حق الله تعالى يحصل مقتضى قبض حق نفسه
فانه انما يقبض لله تعالى ما يصير قابضا اياه لنفسه بدوام اليد
عليه فلا يكون الفقير قابضا ملا مقيد لان المطلق غير المقيد
فتحققت الحاجة الى ابطال قيد الشاة ويصير حق الله تعالى مطلقا
ليمكنه قبضه حقا لنفسه اذ الاصل في حقين مختلفين يتاديان
بقبض واحد ان يجعل الحق الاول على وصف الحق الثاني ليتادى
الاول بقبض صاحب الثاني حقه كرجل له على آخر كر حنطة وعليه
مائة درهم لآخر فقال للذي عليه الحنطة اوف الدراهم التي عليك
عندك من الحنطة فادى الدراهم الى صاحبها كان صاحب الدراهم

قابضا حق نفسه وانتقل حق صاحب الحنطة عنها الى الدراهم
في ضمن الاداء ليمكن جعله قابضا للدراهم بقبض صاحب الدراهم
فان قبضه يتضمن قبض صاحب الحنطة حق نفسه الا ان الفرق
ان هناك يحتاج الى الاستبدال بمال آخر وههنا يحتاج الى ابطال القيد
واذا ثبت انه عند اداء الشاة يصير مؤديا حق الله تعالى بماليتها من
حيث انها متقومة بعشرة دراهم مثلا لا من حيث انها شاة كانت الشاة
وغيرها في ذلك سواء فاذا ادى يجوز بطريق الدلالة كذا في الطريقة
البرغزية قوله وانما التعليل لحكم شرعي وهو صلاح المحل للصرف
الى الفقير بدوام يده عليه بعد الوقوع لله تعالى بابتداء اليد وهو
نظير ما قلنا ان الواجب ازالة النجاسة والماء الذي صالحة للازالة
والواجب تعظيم الله تعالى بكل جزء من البدن والتكبير الذي صالحة
لجعل فعل الانسان تعظيما والافطار هو السبب والوقاع صالحة
للفطر وبعد التعليل تبقى الصلاحية على ما كان قبله وانما التعليل
لحكم شرعي جواب عما يقال لما حصل التغير وجواز الاستبدال بالنص
لا فائدة في التعليل بعد اذ فائدته تعدية الحكم الى محل لا نص فيه
ولم يوجد ههنا فاجاب بان جواز الاستبدال وان ثبت بالنص لانه
قد يكون بما يصلح لدفع الحاجة وبما لا يصلح له فالتعليل لبيان ان
الاستبدال انما يجوز بما يصلح لدفع حاجة الفقير من الاموال لا بما
لا يصلح كما لو اسكن الفقير داره مدة بنية الزكوة لا يجوز عن الزكوة
لان المنفعة لا تصلح بدلا عن العين في هذا الباب لان العين خير
من المنفعة على ما عرف او هو رد الكلام الخصم في انه لما زعم ان
تعليلنا وقع لابطال حق مستحق للفقير لا لتعدية حكم شرعي الى موضع
لا نص فيه بين اولا انه لا حق للفقير اوان التغير ان حصل حصل
بمقتضى النص وبين ثانيا ان التعليل لم يقع الا لحكم شرعي فان لهذا
النص حكمين وجوب الشاة وصلاحية الشاة لكفاية حق الفقير

فنحن نعلل

فنحن نعلل صلاحية الشاة وبين المعنى الذي به صارت الشاة
صالحة لكفاية حق الفقير لتعديتها به الى ما لا نص فيه وبيانه ان
تسليم الزكوة الى الفقير يقع لله تعالى على الخصوص في ابتداء القبض
قربة مطهرة للمؤدي عن الاثام كما قال الله تعالى الم يعلموا ان الله هو
يقبل التوبة عن عباده ويأخذ الصدقات وقال جل ذكره خذ من
اموالهم صدقة تطهرهم وتزكيهم بها ثم يصير للفقير بدوام يده عليه
كمن امر آخر ان يهب لفلان عشرة دراهم على انه خاص فنفعل
فيصير الموهوب له قابضا للامر اولا ثم قابضا لنفسه بدوام يده
فاذا وقعت قربة مطهرة صارت من الاوساخ كالماء المستعمل
على ما وقعت اشارة النبوية اليه في قوله عليه الصلوة والسلام يا معشر
بني هاشم ان الله كره لكم اوساخ الناس وفي رواية غسالة الناس و
عوضكم منها بخمس الخمس من الغنيمة فكان ينبغي ان يحرم الانتفاع
بها اصلا كما كان كذلك في الامم الماضية ما هية كانت النار تنزل فتحرق
المتقبل من الصدقات ولم يكن ينتفع بها احد الا انها احلت لهذه
الامة بعد ان ثبت خبثها بشرط الحاجة كما احلت الميتة بالضرورة
ولهذا لم يحل للغني اذا لم يكن عاملا لعدم الحاجة فثبت ان حكم النص
صلاحية المحل للصرف الى كفاية الفقير لان حكم النص ما اوجبه النص
والنص الموجب للشاة اوجب صلاحيتها للصرف الى الفقير بعد ما
بطلت في الامم الماضية فيكون ثبوت الصلاحية حكم النص وانما
حدثت هذه الصلاحية للشاة باعتبار انها مال متقوم لان حاجة
الفقير تندفع باعتبار التقوم الا ترى ان الدراهم الخمسة الواجبة
في المائتين منها او نصف مثقال من الذهب الواجب في عشرين مثقالا
منه لو لم يكن متقوما لم يندفع به حاجة الفقير اصلا فعللنا هذه
الصلاحية بعلة التقوم وعديناها الى سائر الاموال للاشتراك
في العلة على موافقة سائر العلل فان حكمها تعميم حكم النص مع بقاء

حكم النص في المنصوص عليه على اقراره وههنا بهذه المثابة فان
صلاحية الشاة لاداء حق الفقير لم يبطل بهذا التعليل بل بقيت
كما كانت والحاصل ان وجوب الشاة يتضمن امرين كون الشاة
حق الله تعالى عينا وصلاحية الكفاية بحق الفقير والاول لا يقبل
التعليل والثاني يقبله ولكن قبوله التعليل لا يفيد المقصود مع بقاء
الاول على حاله لان الفقير انما ياخذ حق الله تعالى من العبد بين رقه
لا حق العبد وحق الله تعالى لما بقي في الشاة عينا كيف يمكنه اخذ غير
الشاة من العبد باعتبار انه صالح لكفاية مع ان حق الله تعالى لم
يثبت فيه الا انه لما ثبت بدلالة النص ان حقه جملة لا يثبت في مطلق المال
لا في عين الشاة امكنه اخذ غير الشاة لثبوت حق الله تعالى فيه بالدلالة
وتعدية الصلاحية اليه بالتعليل ولو ثبت حق الله تعالى في غير الشاة
بدليل ولم يتعد الصلاحية اليه لم يثبت الجواز كما في عكسه فثبت انه
لا بد من كل الامرين فلذلك ذكر الشيخ قوله وانما التعليل لحكم شرعي الخ
بعد ما بين ان سقوط حق الله تعالى في الصورة حصل بادائه والله اعلم
ومنها ان الشرع عين الماء لغسل الثوب لقوله عليه الصلوة والسلام
ثم اغسليه بالماء وقد غير تم بالتعليل بكونه مزيلا للعين والاثر هذا
الحكم حيث جوزتم تطهير الثوب النجس باستعمال سائر المائعات مثل
الخل ونحوه ومنها ما قالوا ان الشرع اوجب التكبير لافتتاح الصلوة
لقوله تعالى وربك فكبر وقوله عليه الصلوة والسلام مفتاح الصلوة
الطهور وتحريمها التكبير وقوله عليه الصلوة والسلام للاعرابي الذي
علمه الصلوة قل الله اكبر وانتم بالتعليل بالثناء وذكر الله تعالى على سبيل
التعظيم غير تم هذا الحكم في المنصوص عليه حيث جوزتم افتتاح
الصلوة بغير لفظ التكبير مثل قوله الله اجل والرحمن اعظم ومنها
ان الشرع علق الكفارة بالوقاع بقوله عليه الصلوة والسلام للاعرابي
الذي قال واقعت امراتي في نهار رمضان اعتق رقبة الحديث وقد

غيرتم

غيرتم بالتعليل حكم النص حيث علقتم الكفارة بالفطر واوجبتموها
بالاكل والشرب عمدا فاشار الشيخ رح الى الجواب عن هذه النقوض الثلثة
بقوله وهو اي ايجاب مطلق المال وتعدية الصلاحية التي هي الحكم
الشرعي الى غير الشاة نظير ما قلنا في مسئلة ازالة النجاسة بالمائعات
ان الواجب ازالة النجاسة عن الثوب لئلا يكون مستعملا لها حالة
اداء الصلوة والماء آلة صالحة للازالة كما ان الواجب في الزكوة
دفع حاجة الفقير والشاة آلة صالحة له الا ان يكون استعمال الماء
واجبا بعينه بدليل ان من القى الثوب النجس او قطع موضع النجاسة
بالمقراض او احرق بالنار سقط عنه استعمال الماء ولو كان استعماله
واجبا بعينه لم يسقط بدون العذر كما في ازالة الحدث ثم كونه
آلة صالحة للازالة حكم شرعي لان الازالة لا تحصل به الا بالحكم بعدم
تنجسه حالة الاستعمال واختلاطه بالنجاسة اذ لو حكم بنجاسته
باول الملاقاة لم تحصل الازالة اصلا ولبقي الثوب نجسا ابدا كما لو
القاها بالبول والحكم بعدم تنجسه في تلك الحالة شرعي كما ان الصلاحية
في تلك المسالة امر شرعي فمتى عدينا هذا الحكم الى سائر ما يصلح
آلة كالخل وكل ما ينعصر بالعصر فقد بقي حكم النص وهو كون الماء
آلة صالحة للتطهير على ما كان قبله من غير تغيير وهذا بخلاف
التطهير عن الحدث حتى لا يجوز الا بالماء لانه ثبت غير معقول المعنى
فيقتصر على مورد النص على ما بينا في الكشف وكذا التكبير ليس
بواجب بعينه كما زعم الخصم بل الواجب عمل اللسان عمل ثناء على الله
تعالى والتكبير شرع لتحصيل عمل اللسان بذكره بمنزلة الآلة للفعل
لان الصلوة عبادة بدنية والمستحق فيها افعال تحل على اعضاء
مخصوصة تنبئ عن التعظيم كالقيام للقدم والركوع للظهر والسجود
للجبهة واللسان من جملة البدن ومن الاعضاء الظاهرة فمن وجه
فكان المستحق استعماله بما يحصل به التعظيم مما هو ثناء على الله تعالى

فتعين الشرع التكبير لان تحصل الثناء به لانه هو المستحق في
نفسه كما ان المستحق في السجود ان يصير الجبهة ساجدة لا ان
يصير الارض مسجودا بها وكما ان المستحق في ذكر كلمة الشهادة اداء
ما على اللسان من عمل الايمان وهذه الكلمة آلة بها يحصل الاداء
لا ان يكون الركن ان يصير هذه الكلمة مذكورة بلسانه ولهذا
قام مقامها سائر الكلمات بالفارسية والعربية وغيرهما واذا ثبت
ان الواجب عمل اللسان صح التعليل واقامة غير التكبير مقامه
لان عمل اللسان لا يتبدل به وانما يتبدل الآلة والآلة في تحصيل
العمل بها يجب مقصوده بل الضرورة تحصيل العمل بها لصلاحها لذلك
العمل كالسعي للجمعة واستعمال القلم للكتابة والسكين للتضحية
فلم يكن لها صفة في نفسها الا الصلاحية للعمل وبالتعليل واقامة
الآلة اخرى مقامها لا يتبدل حكمها فانها تبقى صالحة بعد التعليل كما
كانت ويبقى استعمالها واجبا اذا اضطر الى تحصيل العمل بان لا يجد آلة
اخرى وهو كقوله عليه الصلوة والسلام وليستنج بثلثة احجار
فان تعيين الحجر لا يدل على عدم جواز اقامة المدر مقامه بل الحجر آلة
يجوز ان يتعين ويجوز ان يتخير بينها وبين ما في معناها ولا
يلزم على ما ذكرنا القراءة حيث لا يقوم ذكر آخر مقامها لان الواجب
عمل اللسان وعمل اللسان عمل قراءة والقراءة فضيلة ليس
لغيرها من الاذكار وقوله تعالى فاقرؤا ما تيسر من القرآن وهي
والجنب قراءته فلا يجوز اقامة غيرها من الاذكار مقامها الا ترى
ان غير الفاتحة من السور لما ساوى الفاتحة في الفضيلة
المذكورة قام مقامها في الجواز وان تعينت الفاتحة بالحديث
ولا يلزم عليه الاذان ايضا لان الواجب هو الاعلام لحضور
الصلوة والاعلام لا يحصل الا بهذا الذكر المخصوص وكذا الكنائس
متعلقة بالافطار الذي هو السبب الموجب لها لانه هو الجناية

على الصوم

على الصوم ولهذا اضيفت اليه فقيل كفارة الفطر والجماع
آلة صالحة للفطر كما ان الاكل او الشرب آلة صالحة للفطر ايضا
فمتى عدينا هذا الحكم الى الاكل او الشرب يبقى الجماع آلة صالحة كما
كانت من غير تغيير فثبت انا لم نغير بالتعليل شيئا من احكام
النصوص قوله وبهذا تبين ان اللام في قوله تعالى انما الصدقات
للفقراء لام العاقبة اي يصير لهم بعاقبته وبهذا تبين الى آخره
ولما كانت الزكوة حقا مستحقا للفقير قبل الاداء عند الشافعي
حمل اللام في قوله تعالى انما الصدقات للفقراء على لام التمليك فقال
اوجب الشرع الزكوة للاصناف المذكورة في هذه الآية واضافها
اليهم باللام الموضوعة للتمليك فيدل على استحقاقهم بالشركة
كمن اوصى بثلث ماله امهات اولاده والفقراء والمساكين
كان الثلث بينهم على الشركة بقضية اللام فثبت ان حكم النص
جعل الصدقات مشتركة بين الاصناف المذكورة حتى وجب
صرفها اليهم ولم يجز الاقتصار على صنف واحد وقد ابطلتم
بتجويز الصرف الى صنف واحد والى فقير واحد حق الباقين
بالتعليل وهو خلاف موجب النص لا تعدية حكمه فاشار الشيخ
الى الجواب بقوله وبهذا تبين اي وبما ذكرنا ان المؤدي يقع
لله تعالى على الخلوص في ابتداء القبض ثم يصير للفقراء في حالة
البقاء بدوام يده عليه واقمنا الدليل عليه وتبين ان اللام
في هذه الآية لام العاقبة مثلها في قوله تعالى فالتقطه آل
فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا وفي قول الشاعر فللموت
تغذو الوالدات سخالها كما لخراب الدهر تبنى المساكن
اي يصير الواجب او ما هو حق الله تعالى على الخلوص بعاقبته
للفقراء وان لم يكن لهم فيه حق في الابتداء كما ان التقاط آل
فرعون لموسى صار بعاقبته للعداوة والحزن لما ادى اليها

وان لم يكن في الابتداء لذلك الغرض وكما ان الغذاء والمناكح
بعاقبتهما للموت والخراب وان لم يكونا في الابتداء لهذين
الغرضين وذكر في المطلع ان اللام لقصر جنس الصدقات
على الاصناف المذكورة المتعددة فانها مختصة بها لا يتعداها
الى غيرهم لا لاستحقاقهم جميعا كما يقال انما الخلافة لقريش
يراد ان لا يتعداهم منهم ولا تكون لغيرهم فيحتمل ان تصرف
الى الاصناف كلها وان تصرف الى بعضها وهو مذهب عمر
وعلي وابن عباس وابن مسعود وحذيفة وسعيد بن جبير
والضحاك وابي العالية وابرهيم النخعي وميمون بن مهران
وغيرهم من الصحابة والتابعين قوله اولانه اوجب الصرف
اليهم بعدما صار صدقة وذلك بعد الاداء الى الله تعالى
فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار الحاجة و
هذه الاسماء اسباب الحاجة وهم بجملتهم للزكوة بمنزلة
الكعبة للصلوة كلها قبلة للصلوة وكل جزء منها قبلة
او لانه اوجب الصرف اليهم بعدما صار صدقة دليل آخر على
ان اللام للعاقبة معطوف على الاول من حيث المعنى يعني ان
الواجب خالص حق الله تعالى فكانت اللام للعاقبة او لان
النص اوجب الصرف اليهم بعدما صار صدقة حيث قيل
انما الصدقات للفقراء ولم يقل انما الاموال التي وجب اداؤها
للفقراء وذلك اي صيرورة المال صدقة انما يكون بعد الاداء
الى الله وذلك لا يتحقق قبل قبض الفقير كانت اللام للعاقبة
لان الواجب قبل التسليم ليس بصدقة بل له صلاحية ان
يصير صدقة بالقبض وملكا للفقير بعد القبض وصيرورته
صدقة وملكا للفقراء ويحتمل ان يكون معناه انا وان سلمنا
ان اللام للتمليك لا يدل ذلك على ان الواجب قبل الاداء يكون

لا انه ملكه في الحال فيكون اللام للعاقبة اي يصير الواجب بعاقبته صدقة م

ملكا

ملكا للفقير لان النص اوالله اوجب الملك لهم في المال بعدما
صار صدقة وذلك انما يكون بعد الاداء الى الله بقبض الفقير
فلا يكون في الآية دليل على ان الواجب قبل القبض حق الفقير
فلا يجب صرفه الى جميع الاصناف المذكورة وتبين ان ما ابطلنا
بالصرف الى صنف واحد حق الباقين لانه لم يكن لهم فيه حق
قبل التسليم اليهم فصاروا على هذا التحقيق مصارف باعتبار
الحاجة يعني لما ثبت ان الواجب خالص حق الله تعالى وان ذكر
هذه الاصناف ليس لبيان الاستحقاق لانهم لا يصلحون لذلك
لجهالة كان ذكرهم لبيان المصرف الذي يكون المال بقبضهم
لله تعالى خالصا اي السبيل في هذا الحق الواجب لله تعالى الصرف
الى هؤلاء باعتبار الحاجة فانهم بحاجتهم وفقرهم صاروا مصارف
لهذا المال الذي صار من الاوساخ لا بمجرد الاسم فان الغارم
وابن السبيل والغازي في سبيل الله لو لم يكونوا فقراء لا يحل
لهم الزكوة ولو صاروا مصارف بالاسم لجاز الصرف اليهم مطلقا
من غير اشتراط الحاجة كما في المواريث وكذا لو اجتمع في شخص واحد
اسامي مختلفة بان كان مكاتبا وابن سبيل ومسكينا وغارما
لا يستحق الا سهما واحدا ولو كان الاستحقاق بالاسم لاستحق لكل
اسم سهما على حدة كما في الارث اذا اجتمع سببان في شخص واحد
بان كان زوجا وابن عم يستحق بهما جميعا فعلم ان وجوب
الصرف اليهم باعتبار الحاجة الا ان الحاجة تقع بهذه الاسباب
في الاغلب فذكر الله تعالى هذه الاسماء التي هي اسباب الحاجة
ليدل على ان الفقير استحقه بحاجته حتى شاركه غيره
لما احتاج وان لم يكن بسبب الفقر فعلم انهم مصارف بعلة
الحاجة فصاروا جنسا واحدا كانه قيل انما الصدقات
للمحتاجين باي سبب احتاجوا ثم تعلق الحكم بادنى ما

ينطلق عليه اسم الجنس على ما مر بيانه وهم بجملتهم للزكوة
مثل الكعبة للصلوة يعني لما ثبت ان النص لا يدل على
استحقاقهم الواجب على صاحب المال بل يدل على انهم مصارف
صالحة لصرف الواجب اليهم كانوا بمنزلة الكعبة للصلوة
فانها ليست بمستحقة للصلوة ولكنها صالحة لصرف
التوجه في الصلوة وكما ان جميعها قبلة وكل جزء منها قبلة
كان جميع اصناف المذكورة مصرفا وكل واحد منهم مصرفا
وتبين بما ذكرنا ان حكم النص بيان انهم مصارف للزكوة و
بالتعليل لا يتغير هذا الحكم لانهم صالحون للصرف اليهم بعد التعليل
صرفت اليهم ام لا كالكعبة قبلة صالحة لصرف الصلوة اليها
اداء واستقبالا فعل العبد ام لا وتبين ان المقسوم بينهم بحكم
انهم كانوا مصارف للزكوة وقد ثبتوا كذلك فلا يجوز لاحد
ان يتركوا لهم مصارف الا ما انتسخ من المؤلفة قلوبهم
فانهم كانوا مصارف بعلة اخرى وهي اعلاء كلمة الله و
اعزاز دينه بالاحسان لا لحاجة المصروف اليه الى الرزق
وكان ذلك بابا على حدة كباب العامل اليوم يعطى الارزاق على
الحاجة بل جزاء على حسبته في العمل للفقراء في صيانة الصدقات
كذا في الاسرار قوله واما ركنه فما جعل علما على حكم النص
مما اشتمل عليه النص وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده
فيه واما ركنه اي ركن القياس فما جعل اي الشيء الذي جعل
علما الى آخره ركن الشيء جانبه الاقوى لغة وفي عرف الفقهاء
ركن الشيء ما لا وجود لذلك الشيء الا به كالقيام والركوع والسجود
للصلوة ولما لم يكن للقياس وجود الا بالمعنى الذي هو مناط الحكم
كان ذلك المعنى ركنا فيه وانما سميناه علما لان الموجب في الحقيقة
هو الله تعالى والعلل امارات على الاحكام في الحقيقة لا موجبات

فكان

فكان ذلك المعنى معرفا للحكم شرعي في المحل وهو معنى العلم ثم
الحكم في المنصوص عليه ان كان مضافا للنص وفي الفرع
الى العلة كما هو مذهب مشايخنا العراقيين والقاضي الامام
ابي زيد والشيخين ومتابعيهم يكون ذلك المعنى علما على وجود
حكم النص في الفرع وان كان ذلك الحكم مضافا الى العلة في الاصل
والفرع جميعا كما هو مذهب مشايخ سمرقند من اصحابنا وجمهور
الاصوليين يكون ذلك المعنى علما على ثبوت حكم النص في الاصل
والفرع معا مما اشتمل عليه النص يعني ينبغي ان يكون ذلك المعنى
الذي جعل علما على حكم النص من الاوصاف التي اشتمل عليها النص
اما بصيغة كاشتمال نص الربوا على الكيل والجنس او بغير صيغته
كاشتمال نص النهي عن بيع الآبق على العجز عن التسليم لان ذلك
المعنى لما كان مستنبطا من النص لا بد من ان يكون ثابتا به
صيغة او ضرورة وجعل الفرع نظيرا له في حكمه بوجوده فيه الضمير
في له وحكمه راجع الى النص وفي بوجوده راجع الى ما والباء للسببية وفي
فيه للفرع يعني وجعل الفرع مماثلا للنص اي المنصوص عليه في
حكمه من الجواز والفساد والحل والحرمة بسبب وجود ذلك المعنى في
الفرع وقيل هو احتراز عن العلة القاصرة وذكر بعض المحققين
ان اركان القياس الاصل والفرع وحكم الاصل والوصف الجامع اما
حكم الفرع فثمرة القياس لتوقفه عليه ولو كان ركنا فيه لتوقف
على نفسه وهو محال وهذا احسن لان انعقاد القياس كما لا يتصور
بدون المعنى لا يتصور بدون الثلثة الباقية قوله وهو الوصف
الصالح المعرف بظهور اثره في جنس الحكم المعلل به ونعني بصلاح
الوصف ملائمته وهو ان تكون على هو موافقة العلل المنقولة
عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ومن السلف به وهو الوصف
الصالح المعرف تفسير لما جعل علما واعلم ان القائسين اتفقوا على

ان كل اوصاف النص بجملتها لا يجوز ان يكون علة لانه لا
تاثير لكثير من الاوصاف في الحكم فان من المعلوم انه لا مدخل
لوصف الاعرابي المذكور في قوله عليه الصلوة والسلام للجامع
في نهار رمضان اعتق رقبة في الحكم فان التركي والهندي فيه
سواء ولا لمعنى الحرية ولا لوقاع الاهل فان الكفارة تجب على العبد
وبالزنا وبوطي الامة وكذا الحكم في سائر الحوادث فانها تشتمل على
مكان كذا او زمان كذا ولا مدخل لمثل هذه الاوصاف في الحكم فثبت
ان التعليل بجميع الاوصاف غير مستقيم ولان التعليل بجميع
الاوصاف تعليل بما لا يتعدى لان جميع الاوصاف لا توجد الا في
المنصوص عليه وذلك فاسد واتفقوا ايضا على عدم جواز التعليل
بكل واحد من الاوصاف لما بينا انه لا تاثير لجميع الاوصاف
في الحكم الا ترى ان المنطقة تشتمل على انها مليكة مطعومة
مقتاتة جسم شيء ولم يقل احد ان كل وصف من هذه الاوصاف
علة لحكم الربوا فيها بل العلة بعض هذه الاوصاف واتفقوا ايضا
على انه لا يجوز للمعلل ان يعلل باي وصف شاء من غير دليل ان من
ادعى وصفا من الاوصاف انه علة بمنزلة دعواه الحكم فلا يسمع من غير
دليل واذا لم يكن بد من اقامة الدليل فالنص يصلح دليلا على العلة بلا
خلاف سواء دل عليها بطريق التصريح كقوله تعالى اقم الصلوة لدلوك
الشمس وقوله عليه الصلوة والسلام كنت نهيتكم عن ادخار لحوم الاضاحي
لاجل الرافة على القافلة او بطريق التنبيه والاشارة مثل قوله عليه
الصلوة والسلام ارايت لو تمضمضت بماء ثم مججته اكنت تاكل بالماء
ينقض الرطب ذا جف تمرة طيبة وماء طهور من بدل دينه فاقتلوه
وكقول الراوي سهى رسول الله صلى الله عليه وسلم فسجد زنى ماعز
فرجم وكذا الاجماع يصلح دليلا عليها بالاجماع وعند عدم النص و
الاجماع اختلفوا فيما يصلح دليلا على العلة فقالت جماعة منهم الاطراد

وهو وجود الحكم عند وجود الوصف من غير ان يعقل فيه معنى
من تاثير او اخالة يصلح دليلا عليها لان ظواهر الدلائل التي جعلت
القياس حجة تقتضي جواز التعليل بكل وصف من غير ان يعقل
فيه معنى الا انه اذا لم يكن مطردا دل على عدم اعتبار الشرع اياه لان
تخلف الحكم عن العلة امارة النقض وذلك غير جائز على صاحب الشرع
ولان علل الشرع امارات على الاحكام اذ الموجب في الحقيقة هو الله
جل جلاله فلم يشترط فيها ان يكون معقولة المعاني بل الشرط في الوصف
الذي هو علة ان يتميز عن سائر الاوصاف بدليل قطعي او ظني
والاطراد يصلح لذلك ولان الدوران مهما حصل ولم يكن مانع من
الحكم بالعلية حصل العلم او الظن عادة بكون المدار وهو الوصف
علة للدائر وهو الحكم كما اذا ادعى انسان باسم فغضب ثم ترك دعاءه
به ولم يغضب وتكرر ذلك مرارا علم ان دعاءه بذلك الاسم هو سبب
الغضب وقالت عامتهم لا يصير الوصف حجة بمجرد الاطراد لان
الاطراد كما يوجد بين الحكم والعلة يوجد بينه وبين الشرط فلم يكن
بدس معنى يعقل وهو قول جمهور الفقهاء من السلف والخلف رح
وذلك المعنى ان يكون الوصف صالحا للحكم ثم يكون معه او اتفق
هؤلاء على ان المراد بصلاح الوصف ملائمته اي موافقته ومناسبته
للحكم بان يصح اضافة الحكم اليه ولا يكون ثابتا عنه كاضافة ثبوت
الفرقة في اسلام احد الزوجين الى اباء الآخر عن الاسلام لانه
يناسبه لا الى وصف الاسلام لانه ثابت عنه لان الاسلام عرف
عاصما للحقوق لا قاطعا لها وكذا المحظور يصلح سببا للعقوبة
والمباح سببا للعبادة ولا يجوز عكسه لعدم الملائمة وهو الملائمة
وهو المراد من قوله وهو ان يكون اي حصول الملائمة في الوصف
ان يكون الوصف الذي جعل علة على موافقة العلل المنقولة
عن الرسول عليه الصلوة والسلام وعن السلف رح فانهم كانوا

يعللون باوصاف ملائمة مناسبة للاحكام غير ناشئة عنها
فما كان موافقا لها يصلح ان يكون علة وملاءما فلا قال الغزالي
المراد بالمناسب ما هو على منهاج المصالح بحيث اذا اضيف اليه
الحكم انتظم كقولنا حرمت الخمر بعينها لانها تزيل العقل الذي هو
ملاك التكليف وهو مناسب لا كقولنا حرمت لانها تقذف بالزبد
وتحفظ بالدن فان ذلك لا يناسب واختلفوا في تفسير العدالة
فعندنا عدالة الوصف تثبت بالتاثير وهو ان يكون بجنس ذلك
الوصف تاثير في اثبات جنس ذلك الحكم في موضع آخر نصا او اجماعا
كذا ذكر فخر الاسلام في بعض مصنفاته وقال بعض اصحاب الشافعي
عدالة الوصف تثبت بكونه مخيلا اي موقعا في القلب خيال
القبول والصحة ثم يعرض بعد ثبوت الاهالة على الاصول بطريق
الاحتياط لا بطريق الوجوب ليتحقق سلامته عن المناقضة
والمعارضة وقال بعضهم بل العدالة تثبت بالعرض فان لم يرده اصل
مناقض ولا معارض صار معدلا تمسكوا في ذلك بان الاثر من الوصف
لا يحس ليعلم بالحس ولا يوجبه العقل ايضا لان ثبوت الوصف علة
بالشرع لا بالعقل اذ العقل لا يهتدي اليه فوجب النقل عند الى شهادة
القلب التي هي المعتبر عند انقطاع الادلة كالتحري جعل حجة في باب القبلة
عند تعذر العمل بسائر الادلة ويؤيده قول النبي عليه الصلوة والسلام
لوابصة بن معبد ضع يدك على صدرك واستفت قلبك فما حك
في صدرك فدعه وان افتاك الناس به فثبت ان العدالة تحصل
بالاهالة والعرض بعد ذلك للاحتياط لا للوجوب بمنزلة ما لو كان
الشاهد معلوم العدالة عند القاضي جاز له العمل بشهادته والعرض
على المزكين بعد ذلك نوع احتياط فكذا هنا ومن شرط العرض
على الاصول لثبوت عدالة الوصف قال ان الوصف بعد صلاحيته
للحكم يحتمل ان يكون منتقضا كالشاهد يحتمل ان يكون مجروحا فلم

يكن بد

يكن بد من العرض على الاصول كما لا بد من عرض الشاهد على المزكين
بعد ما اسلم عن النقوض والمعارضات تثبت عدالته وذلك لان
الاصول شهدا له الله تعالى على احكامه كما كان الرسول عليه الصلوة
والسلام في حال حيوته فيكون العرض على الاصول وامتناع الاصل
من رده بمنزلة العرض على الرسول في حيوته وسكوته عن الرد
ووجه قول العامة ان حاجتنا الى اثبات كون الوصف الذي لا
يحس ولا يعاين حجة وترجيح احتمال الصواب على احتمال الخطاء و
الغلط مما لا يوقف عليه من طريق الحس فطريق معرفته الاستدلال
باثره الذي ظهر في موضع من المواضع الا ترى انا نعرف صدق
الشاهد باحترازه عن محظورات دينه فان اثر دينه الظاهر
في منعه عن ارتكاب سائر محظورات دينه يستدل به على منعه
عن الكذب الذي هو محظور دينه ايضا وكذلك نعرف الصانع جل
جلاله بالاستدلال باثار صنعه كما اشار الله تعالى اليه في ايات
كثيرة مثل قوله تعالى ان في خلق السموت والارض ومن اياته ان
خلقكم من تراب ومن اياته ان تقوم السماء والارض بامره
فثبت ان طريق معرفة ما لا يحس الاستدلال بالاثر واثر الوصف
ان يكون محسوسا فهو معقول يمكن معرفته بالبيان بان يبين
ظهور الاثر في محل مجمع عليه وما كان معقولا مثل الذي كان محسوسا
فوجب المصير اليه لمعرفة صحة الوصف كما يجب المصير الى الاثر
المحسوس لمعرفة المؤثر قوله كقولنا في الثيب الصغيرة انها
تزوج كرها لانها صغيرة فاشبهت البكر فهذا تعليل بوصف ملائم
لان الصغر مؤثر في ولاية المناكح لما يتصل به من العجز تاثير الطواف
لما يتصل به من الضرورة في الحكم المعلل في قوله عليه الصلوة والسلام
الهرة ليست بنجسة انما هي من الطوافين والطوافات عليكم
كقولنا في الثيب الصغيرة ولاية الانكاح في النساء بدون رضا المولى

عليها ومشورتها مرتبة على الصغر عندنا وعند الشافعي مرتبة
على البكارة فعنده كان للاب ان يزوج بنته البكر البالغة كرها
لوجود البكارة كالبكر الصغيرة وعندنا ليس له ذلك لفوات وصف
الصغر وعنده ليس له ان يزوج بنته الثيب الصغيرة لفوات البكارة
كالثيب الكبيرة وعندنا له ذلك لوجود وصف الصغر وهو معنى
قوله لانها صغيرة فاشبهت البكر اي البكر الصغيرة فالتعليل بوصف
الصغر تعليل بوصف ملائم لان الصغر مؤثر في اثبات ولاية النكاح
لان ولاية الانكاح لم تشرع الا على وجه النظر للمولى عليها باعتبار
عجزه عن مباشرة النكاح بنفسه مع حاجته الى مقصوده كما ان
نفقته تجب على الولي حقا للعجز عنها والصغر مورث للعجز فكان
التعليل باثبات الولاية بالصغر تعليلا بوصف ملائم مثل تعليل
سقوط نجاسة سؤر الهرة بالعلة الطواف في قوله عليه الصلوة
والسلام الهرة ليست بنجسة فانها من الطوافين والطوافات
عليكم فان الطواف موجب للضرورة وهي تعذر الاحتراز وصون
الاواني عنها والضرورة مؤثرة في التخفيف وسقوط الحظر بالنص
مثل قوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فمن اضطر
في مخمصة الا ما اضطررتم اليه فثبت ان هذا التعليل موافق
لتعليل صاحب الشرع والمناكح جمع منكح اسم المكان او الزمان من النكاح
اي ولاية تثبت وقت النكاح او في مكان النكاح او جمع منكح بمعنى
المصدر من الانكاح ويجيء المصدر على وزن المفعول قياسا في
المزيد وعن الميداني ان المناكح جمع منكوحة والقياس المناكيح فحذفت
الياء تخفيفا اي الصغر مؤثر في اثبات ولاية انكاح المنكوحات تاثير
الطواف اي مثل تاثيره في الحكم المعلل به وهو سقوط نجاسة قوله
ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة لانه امر شرعي واذا ثبت الملائمة له
يجب العمل به لا بعد العدالة عندنا وهي الاثر لانه يحتمل الرد مع قيام

الملائمة

الملائمة فيتعرف صحته بظهور اثره في موضع من المواضع كاثر
الصغر في ولاية المال وهو نظير صدق الشاهد يتعرف بظهور اثر
دينه في منعه عن تعاطي محظور دينه ولا يصح العمل بالوصف قبل الملائمة
كما لا يصح العمل بشهادة الشاهد قبل ثبوت الاهلية لانه اي الوصف امر شرعي
فيتعرف صلاحه من جانب الشرع وانما يعرف ذلك اذا كان موافقا للعلل
المنقولة من السلف فقبل ظهور الموافقة كان وجوده وعدمه بمنزلة
واحدة فلا يجوز العمل به واذا ثبتت الملائمة جاز العمل به ولكن لا يجب قبل
ظهور عدالته قال ابو اليسر رح اذا كان الوصف ملائما يصلح ان يكون علة
فيجوز العمل به ولكن لا يجب العمل به عندنا ما لم يكن موثرا وعند اصحاب
الشافعي ما لم يكن مخيلا فاذا ظهر اثره او اخالته فحينئذ يجب العمل به ملائمة
فالشرط لجواز العمل بالعلل والتاثير او الاخالة شرط لوجوب العمل بها قال
ومعنى قولنا يجوز العمل بالعلل قبل ظهور التاثير انه لو عمل بها عامل نفذ
العمل ولم يقع كالوقضى القاضي بشهود غير ظاهرة العدالة لانه اي الوصف
يحتمل الرد مع قيام الملائمة اي يحتمل الرد من الشارع بان لم يعتبره علة
كالاكل ناسيا مع صلاحه علة للافطار اذ الشيء لا يبقى مع فوات ركنه
وهو الامساك عن الاكل لم يجعل علة له لان الوصف ليس بعلة لذاته
بل يجعل الشرع اياه علة فلم يكن بد من دليل يتعرف به صحته واعتباره
في الشرع بعد ظهور ملائمته وذلك ان يظهر اثره في موضع من المواضع
على ما بينا فحينئذ يجب العمل به كاثر الصغر في ولاية المال فان العجز لما
كان ملازما للصغر لقصور عقله اقيم مقام هو كامل الراي وافر
الشفقة مقامه في التصرف في ماله بالاجماع فكذلك يقوم مقامه في
التصرف في نفسه ايضا للعجز فثبت ان التعليل بالصغر في ولاية الانكاح
تعليل بوصف مؤثر وهو اي يتعرف صحة الوصف بظهور الاثر
نظير تعرف صدق الشاهد بظهور اثر دينه في منعه اي منع الشاهد
وهو اضافة المصدر الى المفعول والمانع الدين ويحتمل ان يكون

يفسخ

اضافة المصدر الى الفاعل اى فى منع الدين اياه عن تعاطى اى مباشرة
محظور دينه فالمؤثر هو الدين والاستدلال بالاحتراز عن سائر
المحظورات استدلال بظهور اثره على ثبوت اثر آخر وهو الصدق
فى الشهادة كما ان الوصف هو المؤثر والاستدلال بظهور اثره فى
موضع استدلال بظهور اثر على ثبوت اثر آخر وهو الحكم الثابت بالقياس
قوله ولما صارت العلة عندنا علة باثرها قدمنا على القياس الاستحسان
الذى هو القياس الخفى اذا قوى اثره وقدمنا القياس لصحة اثره
الباطن على الاستحسان الذى ظهر اثره وخفى فساده لان العبرة
لقوة الاثر وصحته دون الظهور ولما صارت العلة عندنا علة
باثرها الى آخره الاستحسان فى اللغة استفعال من الحسن وهو عد الشيء
واعتقاده حسنا تقول استحسنت كذا اى اعتقدته حسنا وفى الاصطلاح
قيل هو العدول عن موجب قياس الى قياس بدليل اقوى منه
وليس بجامع اذ لم يدخل فيه الاستحسان الثابت بالاثر او الاجماع او
الضرورة وقيل هو تخصيص قياس بدليل اقوى منه وليس بصحيح
لانه يشير الى انه تخصيص العلة وليس كذلك وعن الشيخ ابى الحسن
الكرخى هو ان يعدل الانسان عن ان يحكم فى المسئلة بمثل ما حكم فى نظائرها
الى خلافه بدليل اقوى يقتضى العدول عن الاول واعترض عليه بانه
يلزم ان يكون معنى ما قال ابو حنيفة رض فى بعض المواضع تركت
الاستحسان بالقياس تركت الدليل الاقوى بالاضعف فانه غير
جائز واجيب عنه بان المتروك سمى استحسانا لانه اقوى من القياس
نفسه ولكن اتصل بالقياس معنى آخر صار ذلك المجموع اقوى من
الاستحسان فترك العمل به واخذ بالقياس وقال بعض اصحابنا
ان الاستحسان المعنوى هو القياس الخفى كما اشير اليه فى الكتاب و
انما سمى به لانه فى الاكثر الاغلب يكون اقوى من القياس الظاهر فيكون
الاخذ به مستحسنا ولما صار اسما لهذا النوع من القياس بقى الاسم

وان صار

وان صار مرجوحا بالقياس الظاهر فاذا قال ابو حنيفة رح تركت
الاستحسان واخذت القياس اراد بذكره التنبيه على ان فيه علة
سوى علة الاصل او معنى آخر يوجب ذلك خلاف هذا الاصل وان
الاحسن ان يذهب اليه لكن لما لم يترجح عندى لانضمام معنى آخر الى
القياس الظاهر وجب العمل بما اخذت به وذكر صدر الاسلام رح ان
الاستحسان اذا كان اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية ومعنى واذا
كان القياس اكثر تاثيرا كان استحسانا تسمية لا معنى والاستحسان
معنى هو القياس واعلم ان بعض القادحين فى المسئلة طعن على ابى
حنيفة واصحابه فى تركهم القياس بالاستحسان الثابت بالرأى وقال
ان حجج الشرع الكتاب والسنة والاجماع والقياس والاستحسان قسم
خامس لم يعرفه احد سوى ابى حنيفة واصحابه رح انه من دلائل
الشرع ولم يقم عليه دليل بل هو قول بالتشهى فكان ترك القياس به
تركا للحجة الشرعية بما ليس بحجة لاتباع هوى اى شهوة نفس فكان من جهة الشرع م
باطلا ثم قال ان القياس الذى تركوه بالاستحسان ان كان حجة
شرعية فالحجة الشرعية حق وماذا بعد الحق الا الضلال وان كان
باطلا فالباطل واجب الترك ومما لا يشتغل بذكره وانهم قد ذكروا
فى بعض المواضع انا ناخذ القياس ونترك الاستحسان به وكيف
يجوزون الاخذ بالباطل والعمل به وذكر من هذا الجنس ما يدل بالباطل م
على قلة الورع وكثرة التهور وكل ذلك طعن من غير روية وقدح
من غير وقوف على المراد فابو حنيفة رح اجل قدرا واشد ديانة
من ان يقول فى الدين بالتشهى او يعمل بما استحبه من غير دليل قام
عليه شرعا فالشيخ رح اشار الى دفع طعنهم بقوله قدمنا على القياس
الاستحسان الذى هو القياس الخفى يعنى انه عند اصحابنا احد نوعى
القياس فانه منقسم الى جلى وخفى والاستحسان الذى وقع التنازع
فيه هو القياس الخفى لا انه قسم آخر غير القياس اخترعوه بالتشهى

ولا شك ان القياسين اذا تعارضا في حادثة يرجح احدهما
بدليل ان امكن ويترك العمل بالاخر الا انه سمي بهذا الاسم للتمييز
بين القياس الظاهر الذي يذهب اليه اوهام اهل الاجتهاد
وبين الدليل المعارض له والاشارة الى انه هو المعمول به في
الاغلب لترجحه على الاخر واعلم ايضا ان كل واحد من القياس
والاستحسان المعنوي في مقابلة الاخر على وجهين فاحد
وجهي القياس ما ضعف اثره وفسد بالنسبة الى مقابله من
كل وجه وهو الاستحسان والثاني ما ظهر ضعفه وفسد
اثره بالنسبة الى مقابله في الظاهر ولكن انضم اليه معنى خفي
وهو المؤثر في الحكم في التحقيق فاندفع به فساد ظاهره وقوي به
وجه القياس واحد نوعي الاستحسان ما قوي اثره بالنسبة
الى مقابله من كل وجه والثاني ما ظهر اثره بالنسبة الى القياس
في الظاهر ولكنه فيه فساد خفي بالنسبة الى معنى آخر انضم الى
القياس ثم العلة لما صارت علة باثرها عند الخلافا لاهل
الطرد وغيرهم قدمنا النوع الاول من الاستحسان لقوة
اثره وان كان خفيا على النوع الاول من القياس وان كان
جليا وقدمنا النوع الثاني من القياس الجلي لقوة اثره الباطن
على النوع الثاني من الاستحسان الذي ظهر اثره وخفي فساده
لما ذكرنا ان العبرة لقوة الاثر وصحته دون الظهور فان
الدنيا ظاهرة والعقبى باطنة وقد ترجح الباطن لقوة اثره وهو
الدوام والخلود والصفوة على الظاهر لضعف اثره وهو الفناء
والكدر وكذا العقل راجح وان كان باطنا على البصر وان كان
ظاهر القوة اثر ادراكه وضعف اثر ادراك البصر بالنسبة اليه
فان قيل الاثر المعنى بمنزلة العدالة للشاهد ثم بعد ما ثبت
اصل العدالة في الشهود لا يترجح البعض على البعض لقوة العدالة

فينبغي

فينبغي ان لا يقع الترجيح في الاقيسة لقوة الاثر بعد ما ثبت اصل
التاثير فيها قلنا ان صيرورة الشهادة حجة بالولاية الثابتة
بالحرية والاسلام لا بالعدالة بل العدالة شرط ترجح جانب الصدق
فبعد ما ثبت اصل العدالة لا يمكن الترجيح بقوة العدالة مع مساواة
الكل في الولاية فاما صيرورة الوصف حجة فبالاثر فيجوز ان يترجح
ما هو اقوى اثرا على غيره على انا لا نسلم ان قوة الزيادة في العدالة
متصورة منظورة لان المراد بالعدالة هو الاجتناب عن محظورات
الدين وفيه لا يتصور الزيادة بل اذا اجتنب الكل كان عدولا
وان ارتكب واحدة منها لم يبق عدلا فاما قوة الاثر لبعض المعاني
فمتصورة فيجوز ان يترجح بها البعض على البعض هكذا قيل قوله
وبيان الثاني فيمن تلا اية السجدة في صلاته انه يركع بها قياسا
لان النص قد ورد به قال الله تعالى وخر راكعا وفي الاستحسان
لا يجزيه لان الشرع امرنا بالسجود والركوع خلافا فكسجود الصلوة
فهذا اثر ظاهر فاما وجه القياس فمجاز محض لكن القياس اولى باثره
الباطن وبيانه ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة
حتى لا يلزم النذر وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا والركوع في
الصلوة يعمل هذا العمل بخلاف سجود الصلوة والركوع في غيرها
فصار الاثر الخفي مع الفساد الظاهر اولى من الاثر الظاهر مع الفساد
الخفي وبيان الثاني الى آخره ولما استلزم كل قسم من القياس ما يقابله
من قسمي الاستحسان ولم يكن بد من تقديم احدهما على الاخر عند
تقابلهما الا الامر الى القسمين تقديم الاستحسان على القياس وعكسه
فالشيخ اشار الى القسم الثاني وبين مثاله بقوله بيان الثاني اي
بيان القسم الثاني وهو تقديم القياس على الاستحسان لقوة اثر
القياس وضعف اثر الاستحسان فيمن تلى اية السجدة في صلوته
انه يركع بها قياسا الى آخره اذا قرا اية السجدة خارج الصلوة و

ركع بها لا يجوز لان الركوع خارج الصلوة ليس بقربة فلا ينوب
عما هو قربة وان قرأها في الصلوة فان كانت السجدة في آخر
السورة ان شاء ركع وان شاء سجد قيل معناه ان شاء ركع ركوعا
على احدة للتلاوة وان شاء سجد لها غير ان الركوع يحتاج الى النية
والسجود لا يحتاج اليها لان الركوع يخالفها صورة وان وافقها
معنى فمن حيث انه يوافقها معنى يتادى به الواجب ومن حيث انه
يخالفها صورة يحتاج الى النية بخلاف السجدة لانها هي الموجب الاصلي
فلا يحتاج الى النية وقيل معناه ان شاء اقام ركوع الصلوة مقام
سجدة التلاوة واليه مال اكثر المحققين وان كانت السجدة في وسط
السورة ينبغي ان يسجد لها ثم يقوم فيقرأ ما بقي ثم يركع وان ركع
في موضع السجدة اجزاه وان ختم السورة ثم ركع لم يجز وذلك عن
السجدة نواها او لم ينوها لانها صارت دينا لفوات محل الاداء
وبصيرورتها دينا صارت مقصودة بنفسها لان ما لا يكون مقصودا
بنفسه لا يجب دينا في الذمة كالطهارة لا تصير دينا في الذمة بحال
فصارت بمنزلة الصلبية فلا تتادى بالركوع ولا بسجدة الصلوة
ايضا اليه اشير في المبسوط والذخيرة فالحاصل ان الركوع لا ينوب
عن سجدة التلاوة الا بشرطين احدهما النية والثاني ان لا يتخلل
ان بينهما فاصل وذلك مقدار ثلث آيات ثم اراد ان يركع ركوعا
على احدة لاجل سجدة التلاوة على الفور غير ركوع الصلوة او
اراد ان يقيم ركوع الصلوة مقام سجدة الصلوة على الفور عندهم
اجزاه في القياس وبه نأخذ وفي الاستحسان لا يجزيه الا السجدة
فيحتاج ههنا الى بيان وجه القياس والاستحسان اولا ثم بيان
قوة اثر القياس وضعف اثر الاستحسان ثانيا ليتضح هذا الكلام
فوجه القياس ان الركوع والسجود يتشابهان في معنى الخضوع
ولهذا اطلق اسم الركوع على السجود في قوله عز وجل وخر

راكعا

راكعا اي ساجدا لان الخرور هو السقوط وانه موجود في
السجود دون الركوع يقال ركعت النخلة او سجدت اذا طالت
راسها ولما ثبت التشابه بينهما يسقط الواجب عنه بالركوع
كما يسقط بالسجود او يقال لما ثبت التشابه بينهما ينوب الركوع
عن السجود كما ينوب القيمة عن الواجب في باب الزكوة فهذا قياس ظاهر
لا حاجة فيه الى زيادة تأمل بل هو اعتبار احد الفعلين بالآخر بظاهر
الشبه فظاهر قوله لان النص قد ورد بالركوع في مقام السجود
قال الله تعالى وخر راكعا اي ساجدا وان كان يدل على ان هذا تمسك
بظاهر النص وليس بقياس لكن المقصود منه ما ذكرنا ووجه
الاستحسان ان الشرع امرنا بالسجود بقوله واسجدوا لله واسجد
واقترب والركوع خلاف السجود اي غير حقيقة الا ترى ان الركوع
في الصلوة لا ينوب عن سجود الصلوة ولا السجود عن الركوع فلان
لا ينوب عن سجود التلاوة كان اولى لان القرب بين ركوع الصلوة
وسجودها من حيث ان كل واحد منهما يوجب التحريمة اظهر من القرب
بينه وبين سجود التلاوة الا ترى انه لو تلاها خارج الصلوة
فركع لها لم يجز عن السجود في ظاهر الرواية ففي الصلوة اولى ان
لا يقام ركوع الصلوة مقام السجود لان الركوع مستحق بجهة اخرى
وكذا ان اتى بركوع على احدة لانه ليس من افعال الصلوة اذ التحريمة
لم تنعقد له وهذا اي ما ذكرنا ان الركوع خلاف السجود حقيقة الخ
اثر ظاهر لان المامور به لا يتادى بالاتيان بما يخالفه فعلم به وجه
القياس وصار مرجوحا لان هذا عمل بحقيقة كل واحد منهما فاما
وجه القياس فمجاز محض اي ثابت بدليل هو مجاز محض لان المراد
بالركوع السجود باتفاق المفسرين فاثبات التشابه والقرب بينهما
بهذا الدليل وبناء القياس عليه يكون بمنزلة العمل بالمجاز في مقابلة
الحقيقة ولهذا سمينا الثاني استحسانا لانه اقوى واخفى بالنسبة

الى الاول كما ترى فهذا بيان ظهور اثر الاستحسان وظهور فساد
القياس بمقابلته لكن القياس اولى بالعمل به باثره الباطن اى بسبب
قوة اثره الباطن الذى يتضمن فساد الاستحسان بيانه اى بيان
الاثر الباطن للقياس ان السجود عند التلاوة لم يشرع قربة مقصودة
اى لم يجب قربة بعينه والدليل على انه غير مقصود بنفسه انه غير مشروع
بطريق الابتداء بنفسه ولهذا لا يلزم بالنذر كما لا يلزم الطهارة
به وانما المقصود مجرد ما يصلح تواضعا ليحصل به مخالفة المشركين
الذين امتنعوا عن السجود لله تعالى استكبارا والاقتداء بالمقربين الذين
تبادروا الى السجود تقربا وافتخارا كما اخبر الله تعالى عن الفريقين فى مواضع
السجود وفى النصوص المذكورة فى تلك المواضع مثل قوله تعالى اولم يروا
الى ما خلق الله من شيء يتفيؤا ظلاله عن اليمين والشمائل سجدا لله الم تر
ان الله يسجد له من فى السموات ومن فى الارض والله يسجد من فى
السموات والارض طوعا وكرها ولله يسجد ما فى السموات وما فى الارض
من دابة اشارة الى ان المراد من السجود التواضع والخضوع والانقياد
ولذا عدم اقترانه بالركوع كما فى سجود الصلوة وشرعية التلاوة فيه دليل
على ان عينه ليس بمقصود بل المقصود منه التواضع لكن بشرط ان يكون
عبادة بقوله تعالى ان الذين عند ربك لا يستكبرون عن عبادته
وبالاجماع ولهذا شرط فيه الوضوء واستقبال القبلة والركوع فى الصلوة
يعد هذا العمل اى يحصل ما هو المقصود من السجود بالركوع فى الصلوة
بحصول معنى التواضع والعبادة فيه فسقط عنه السجود به كما سقطت
الطهارة للصلوة بطهارة وقعت لغير الصلوة وكالسعى الى الجمعة
يسقط بالسعى لعيادة المريض بخلاف سجود الصلوة حيث لا يجوز
اقامة الركوع مقامه ولا عكسه لان كل واحد منهما مقصود بنفسه
ثبت ذلك بقوله تعالى يا ايها الذين امنوا اركعوا واسجدوا وقوله
عليه الصلوة والسلام مكن جبهتك من الارض امرت ان اسجد على

سبعة

سبعة اعضاء وغير ذلك من الاثار فلا يتادى بغيره والركوع فى غيرها
اى بخلاف الركوع فى غير الصلوة حيث لا ينوب عن سجود التلاوة
فى ظاهر الرواية لان الركوع فى غير الصلوة ليس بعبادة والشرط
فيما يتادى به السجود ان يكون عبادة فصار الاثر الخفى للقياس هو حصول
المقصود بالركوع مع الفساد الظاهر وهو اعتبار نفس الشبه والعمل
بالمجاز مع امكان العمل بالحقيقة اولى من الاثر الظاهر وهو العمل
بالحقيقة مع الفساد الخفى وهو جعل غير المقصود مساويا للمقصود
قوله وهذا قسم عز وجوده وهذا اى القياس الذى ترجح على
الاستحسان بقوة اثره الباطن قسم عز وجوده اى قل فانه لم يوجد
الا فى ست مسائل او سبع منها ما اذا ادعى الرهن الواحد رجلان كل
واحد منهما يقول رهنتنى بالف وقبضته ويقيم البينة فى الاستحسان
يقضى بالرهن عندهما ويجعل كانهما اتيا معا لجهالة التاريخ كما
كما فى الغرقى والهدمى وكما لو ادعيا الشراء وفى القياس يبطل البينتان
لتعذر القضاء بالكل لكل واحد منهما للاستحالة وتعذر القضاء لواحد
بعينه لعدم الاولوية ولكل واحد بنصفه لتاديته الى الشيوع المانع
من صحة الرهن فتعين التهاتر واخذنا بالقياس لقوة اثره الباطن
فان كل واحد منهما يدعى عقدا على حدة ويثبت ببينته حبسا يكون
وسيلة الى كل الالف فى الاستيفاء وبهذا القضاء يثبت عقد واحد
وحبس يكون وسيلة الى شطره فى الاستيفاء فيكون قضاء على
خلاف مقتضى الحجة بخلاف الرهن من رجلين فان العقد هناك
واحد فيمكن اثبات موجب العقد به متحدا فى المحل وبخلاف دعوى
الشراء فانا لم نجعل ذلك كانهما اشتريا معا اذ لو جعل كذلك لما ثبت
الخيار لهما كما لو باع منهما جميعا بعقد واحد ومنها ما اذا وقع الاختلاف
بين المسلم اليه ورب السلم فى ذرعان المسلم فيه فى القياس يتحالفان
وبه ناخذ وفى الاستحسان القول قول المسلم اليه وجه الاستحسان

ان المسلم فيه مبيع فالاختلاف في ذرعانه لا يكون اختلافا في
اصله بل في صفته من حيث الطول والسعة وذلك لا يوجب التحالف
كالاختلاف في ذرعان الثوب المبيع بعينه وجه القياس انهما اختلفا
في المستحق بعقد السلم وذلك يوجب التحالف ثم اثر القياس مستتر
ولكنه الاقوى من حيث ان عقد السلم انما يعقد باوصاف المذكورة
لا بالاشارة الى المعين فكان الموصوف بانه خمس في سبع غير الموصوف
بانه اربع في ست وبهذا تبين ان الاختلاف ههنا في اصل المستحق
بالعقد وذلك يوجب التحالف فلذلك اخذنا بالقياس ومنها اذا قرأ
اية السجدة في ركعة فسجد لها ثم اعادها في الركعة الاخرى في
الاستحسان تلزمه سجدة اخرى وهو قول محمد رح وفي القياس
لا يلزمه وهو قول ابي يوسف الاخر ومنها ان الرهن بهر المثل
رهن بالمتعة استحسانا وهو قول محمد وفي القياس لا يكون رهنا
بها وهو قول ابي يوسف ومنها غاصب العقار في الاستحسان ضامن
وهو قول محمد رح وفي القياس ليس بضامن وهو قول ابي يوسف
فابو يوسف رجع في هذه المسائل من الاستحسان الى القياس لقوة
قوله واما القسم الاول فاكثر من ان يحصى فاما الاول وهو تقديم
الاستحسان بقوة اثره على القياس فاكثر من ان يحصى كما قالوا فيما
اذا دخل جماعة الحرز فتولى بعضهم اخذ المال قطعوا جميعا في
الاستحسان وفي القياس يقطع الحامل وحده وهو قول زفر رح لان
بان السرقة تتم بالاخراج ولم يوجد الاخراج الا من الحامل ووجه
الاستحسان ان الاخراج وجد من الكل معنى للمعاونة كما في السرقة
الكبرى فيجب قطع الكل وكما قالوا فيمن حلف لا يلبس هذا الثوب
وهو لابسه فنزعه من ساعته لا يحنث استحسانا وفي القياس
يحنث لوجود اللبس بعد اليمين وجه الاستحسان ان اليمين يعقد
للبر ولا يتحقق البر الا بالاستثناء زمان النزع عن اليمين فتستثنى

ضرورة

ضرورة تحقق البر وكما قالوا في سور سباع الطيور انه طاهر مكروه
استحسانا وفي القياس نجس اعتبارا بسور سباع البهائم وجه
الاستحسان ان السبع ليس بنجس العين بدليل جواز الانتفاع
به شرعا من غير ضرورة وقد ثبتت نجاسة لحمه لان الحرمة لا للكرامة
مع صلاحية الغذاء دليل النجاسة فيثبت صفة النجاسة في لعابه
بتولده من اللحم وانه يشرب بلسانه الذي هو رطب بلعابه فيتنجس
سوره ضرورة مخالطة لعابه الماء فاما سباع الطير فتشرب بالمنقار
وهو طاهر بذاته لانه عظم جاف فلا يتجاوز الماء بملاقاته نجاسة
فيبقى طاهرا انما اثبتنا صفة الكراهة لعلم تحامينها عن الميتة و
النجاسة فكانت كالدجاجة المخلاة في جنس هذه المسائل رجح علماؤنا
الاستحسان لقوة اثره الباطن على القياس الذي ضعف اثره فثبت
ان الاعتبار لقوة الاثر عندهم لا للظهور او الخفاء قوله ثم المستحسن
بالاثر او الاجماع او الضرورة كالسلم والاستصناع وتطهير الحياض
والآبار والاواني الا يرى ان الاختلاف في الثمن قبل قبض المبيع
لا يوجب يمين البائع قياسا لانه هو المدعي ويوجبه استحسانا
لانه ينكر وجوب تسليم المبيع بما ادعاه المشتري ثمنا وهذا الحكم
يتعدى الى الوارثين والاجارة فاما بعد القبض فلا يجب به يمين
البائع الا بالاثر بخلاف القياس عند ابي حنيفة وابي يوسف رحمه الله
فلا يرجع تاديته ثم المستحسن بالقياس الخفي الى اخره اعلم ان الاستحسان
لا يقتصر على القياس الخفي الذي ذكرنا بل هو انواع اربعة استحسان
بالاثر وهو ان يرد نص بخلاف القياس ويستحسن العمل بالنص
ويترك القياس به مثل السلم فان القياس يابى جوازه لان المعقود عليه
الذي هو محل العقد معدوم حقيقة عند العقد والعقد لا ينعقد
في غير محله الا انا تركنا القياس بالاثر الموجب للترخص وهو قول
الراوي قد رخص في السلم وقوله عليه الصلوة والسلام من اسلم

منكم فليسلم في كيل معلوم الحديث واقمنا الذمة التي هي محل المسلم فيه
مقام المعقود عليه في حكم جواز السلم واستحسان بالاجماع وهو
ان ينعقد اجماع على خلاف القياس الظاهر مثل الاستصناع فيما فيه
للناس تعامل بان امر انسانا ليعمل له خفا مثلا بكذا وبين صفته
ومقداره ولا يذكر له اجلا ويسلم اليه الدراهم او لا يسلم فانه يجوز
والقياس يقتضي عدم جوازه لانه بيع معدوم الحال حقيقة وهو
معدوم وصفا في الذمة ولا يجوز بيع شيء الا بعد تعينه حقيقة او
ثبوته في الذمة كالسلم فاما بيع العدم من كل وجه فلا يتصور عقد
ولكنهم استحسنوا تركه بالاجماع الثابت بتعامل الامة من غير نكير لان
جهة الخطاء في القياس بالاجماع يتعين في هذه الصورة كما تتعين
بالنص فيكون واجب الترك ولا يقال الاجماع وقع معارضا للنص
في هذه الصورة وهو قوله عليه الصلوة والسلام لا تبع ما ليس عندك
لانا نقول قد صار النص مخصوصا في حق هذا الحكم بالاجماع فبقي
القياس النافي للجواز معارضا للاجماع فسقط اعتباره بمعارضة
الاجماع واستحسان بالضرورة وهو ان يترك القياس الظاهر
لضرورة دعت اليه مثل تطهير الحياض والآبار والاواني فان القياس
يابى طهارة هذه الاشياء بعد تنجسها لانه لا يمكن صب الماء على الحوض
او البير ليتطهر وكذا الماء الداخل في الحوض او الذي ينبع من البير
يتنجس بملاقاة النجس والدلو تتنجس ايضا بملاقاة الماء النجس
فلا تزال تعود وهي نجسة وكذا الاناء اذا لم يكن في اسفله ثقب
يخرج الماء منه اذا اجري من اعلاه لان الماء النجس يجتمع في
اسفله فلا يحكم بطهارته الا انهم استحسنوا ترك العمل بموجب
القياس للضرورة المحوجة الى ذلك لعامة الناس والضرورة تاثر
في سقوط الخطاب واستحسان بالقياس الخفي كما بينا فالشيخ رح
اشار الى اقسامه وفرق بين القسم الاخير وبين سائر الاقسام

الجويني
دوحاتي

فقال

فقال المستحسن اي الاستحسان بالقياس الخفي يصح تعديته
الى محل اخر لانه وان اختص باسم الاستحسان فهو قياس شرعي
في الحقيقة وحكم القياس الشرعي التعدية على ما سنعرفه بخلاف
الاقسام الاخر فانها غير معلولة بل هي معدول بها عن القياس فلا
يقبل التعدية ثم بين مثالا لما ذكر فقال الا ترى ان الاختلاف في
الثمن قبل قبض الثمن والمبيع لا يوجب يمين البائع قياسا لانهما
لما اتفقا على البيع فقد اتفقا على ان المبيع ملك المشتري فالمشتري
لا يكون مدعيا على البائع شيئا في الظاهر بل البائع يدعي زيادة الثمن
والمشتري ينكرها فكان القياس بالنظر الى ساير الخصومات
ان يسلم المبيع الى المشتري بما اقر به ويحلف البائع على الباقي وفي
الاستحسان يجب اليمين على البائع كما يجب على المشتري لان المشتري
يدعي عليه وجوب تسليم المبيع باحضار اقل الثمنين الذي يقر به
والبائع ينكر تسليم المبيع بما يقر به المشتري من الثمن والبيع كما
يوجب استحقاق الملك على البائع يوجب استحقاق اليد عليه عند
وصول الثمن اليه وهذا اي وجوب التحالف قبل القبض حكم تعدى
الى الوارثين حتى لو مات المتعاقدان ووقع الاختلاف بين
وارثيهما في مقدار الثمن قبل القبض يجري التحالف بينهما لان
الوارث قائم مقام المورث في حقوق العقد فوارث البائع يطالب
وارث المشتري بتسليم الثمن ووارث المشتري يطالبه بتسليم
المبيع فيمكن تعدية التحالف اليهما وتعدى الى الاجارة ايضا
حتى لو اختلف القصار ورب الثوب في مقدار الاجرة قبل ان ياخذ
القصار في العمل يتحالفان لان التحالف مشروع لدفع الضرر
عن كل واحد منهما بطريق الفسخ ليعود اليه راس ماله وعقد
الاجارة محتمل للفسخ قبل اقامة العمل كالبيع فيمكن ان
يجعل كل واحد منهما مدعيا ومنكرا على الوجه الذي قلنا

فيجري التحالف بينهما فاما بعد القبض اي الاختلاف الذي
وقع بعد القبض في الثمن فلم يجب اي لم يجب به اليمين على البائع
الا بالاثر لان المشتري لا يدعي لنفسه شيا على البائع اذ المبيع
مسلم اليه فكان ثبوت التحالف بالاثر على خلاف القياس
عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فيقتصر على مورد النص ولا
يتعدى الى الوارث حتى لو اختلف وارث البائع ووارث
المشتري بعد موت المتعاقدين والسلعة مقبوضة قائمة
كان القول قول وارث المشتري فلا يجري التحالف بينهما
لان التحالف بعد القبض معدول به عن القياس مستحسن
بالاثر وهو قوله عليه الصلوة والسلام اذا اختلف المتبايعان
فالسلعة قائمة تحالفا وترادا فان لفظ الترادي يشير الى جريان
التحالف بعد القبض اذ الترادي لا يتصور الا بعد القبض فلذلك
لا يتعدى الى غير المنصوص عليه وعند محمد رحمه الله يجري
التحالف في جميع هذه الصور لان التحالف انما يصار اليه
عنده باعتبار ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر اذ
البيع بالف غير البيع بالفين الا ترى ان شاهدي البيع اذا
اختلفا في مقدار الثمن لا تقبل الشهادة والدليل عليه انه
لو انفرد كل واحد منهما باقامة البينة وجب قبول بينته
فعرفنا ان كل واحد منهما يدعي عقدا ينكره الآخر فيحلف
كل واحد منهما على دعوى صاحبه وهذا المعنى يتحقق قبل
القبض وبعده فثبت التحالف في الجميع ويتعدى الى الوارثين
والاجارة والجواب انا لا نسلم ان كل واحد منهما يدعي عقدا
آخر فان العقد لا يختلف باختلاف الثمن الا ترى ان
الوكيل بالبيع بالف يملك البيع بالفين وان البيع بالف قد
يصير بالفين بالزيادة في الثمن وقد يصير بخمسمائة

بالحط

بالحط عنه وكذا لو كان المشتري جارية حل للمشتري وطيها
ولو كان الاختلاف في الثمن يوجب اختلاف العقد لما حل
له وطيها كما اذا ادعى احدهما البيع والآخر الهبة واختلاف
الشاهدين في مقدار الثمن لم يمنع من قبول الشهادة لاختلاف
العقد بل لان المدعي يكذب احدهما وقبول بينة المشتري
عند الانفراد باعتبار انه مدعي صورة لا معنى وذلك كاف
لقبول بينته ولكن لا يتوجه به اليمين على خصمه كالمودع
اذا ادعى رد الوديعة لا يتوجه به اليمين على خصمه وان كانت
بينته تقبل عليه قوله ثم الاستحسان ليس من باب
خصوص العلل لان الوصف لم يجعل علة في مقابلة النص والاجماع
والضرورة لان الضرورة اجماعا والاجماع مثل الكتاب والسنة
وكذا اذا عارضه استحسان اوجب عدمه فصار عدم الحكم لعدم
العلة لا لمانع مع قيام العلة وكذا نقول في ساير العلل المؤثرة
وبيان ذلك في قولنا في الصايم اذا صب الماء في حلقه انه يفسد
صومه لفوات ركن الصوم ولزم عليه القاضي فمن اجاز خصوص
العلل قال امتنع حكم هذا التعليل لمانع وهو الاثر وقلنا نحن
انعدم الحكم لعدم العلة لان فعل الناسي منسوب الى صاحب الشرع
فسقط عنه معنى الجناية وصار الفعل عفوا فبقي الصوم لبقاء ركنه
لا لمانع مع فوات ركنه فالذي جعل عندهم دليل الخصوص جعلناه
دليل العدم وهذا اصل هذا الفصل فاحفظه واحكمه ففيه فقه
كثير ومخلص كبير ثم الاستحسان ليس من باب خصوص العلل
الى آخره اعلم ان تخصيص العلة المستنبطة وهو تخلف الحكم عن
الوصف المدعى علة في بعض الصور لمانع جائز عند القاضي الامام
ابي زيد والشيخ ابي الحسن الكرخي وابي بكر الرازي واكثر العراقيين وهو
مذهب مالك واحمد بن حنبل وعامة المعتزلة وذهب مشايخ ديارنا

قديما وحديثا الى انه لا يجوز وهو اظهر قولي الشافعي ومختار المصنف
رحمه الله احتج من جوزه بان العلة الشرعية امارة على الحكم وليست
بموجبة بنفسها وانما صارت امارة بجعل جاعل فجاز ان يجعل امارة
للحكم في محل ولم يجعل امارة في محل كما جاز ان يجعل امارة في وقت دون
وقت فتخلف الحكم عنها في بعض المواضع لا يخرجها عن كونها امارة لان
الامارة لا تستلزم وجود الحكم في كل المواضع بل الشرط فيها غلبة وجود الحكم
عند وجودها كالغيم الرطب في الشتاء امارة للمطر وقد يتخلف المطر
عنه في بعض الاحايين وذلك لا يدل على انه ليس بامارة وتمسك من ابى
جوازه بان وجود العلة مع تخلف حكمها مناقضة فتفسد به وذلك
لان الوصف الذي جعل علة اذا وجد متخلفا عن الحكم لا يخلو من ان يكون
امتناع الحكم لمانع او للمانع والثاني ظاهر الفساد اذ التخلف بلا مانع مناقضة
بلا خلاف وكذا الاول لان علل الشرع امارات وادلة على احكام الشرع
فكان بمنزلة ما لو نص الشارع في كل وصف ان هذا الوصف دليل على
هذا الحكم اينما وجد فاذا خلا الدليل عن المدلول كان مناقضة وباقي
الكلام مذكور في الكشف ثم من اجاز من مشايخنا تخصيص العلة زعم
ان ذلك مذهب علمائنا الثلثة مستدلين بانهم قد قالوا بالاستحسان
وليس ذلك الا تخصيص العلة فان معنى التخصيص وجود العلة مع عدم
الحكم لمانع والاستحسان بهذه الصفة فان حكم القياس قد امتنع في
صورة الاستحسان لمانع مع وجود العلة فثبت انهم قائلون بالتخصيص
فرد الشيخ رح ذلك وقال الاستحسان ليس من باب خصوص العلل يعني
انه ليس بدليل مخصص للقياس بل عدم حكم القياس لعدم العلة
وذلك لان القياس اذا عارضه استحسان لم يبق القياس بل عدم حكم القياس
لعدم العلة لان دليل الاستحسان ان كان نصا فلا اعتبار للقياس
في مقابلته اذ من شرط صحته عدم النص وكذا ان كان اجماعا لانه
مثل النص في ايجاب الحكم ابتداء وكذا ان كان ضرورة لان في مواضع

الضرورة

الضرورة اجماعا وكذا ان كان قياسا خفيا لانه اقوى من القياس
الجلي وارجح منه فكان المرجوح في مقابلته بمنزلة المعدوم فثبت ان
عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع مع قيام العلة فلم يكن في باب التخصيص
في شيء وكذلك نقول في سائر العلل المؤثرة اي مثل ما قلنا في القياس
مع الاستحسان من عدم الحكم لعدم العلة لا لمانع نقول في سائر العلل
المؤثرة اذا تخلف عنها احكامها في بعض المواضع يعني نضيف العدم
الى عدم العلة في جميع الصور لا الى المانع وبيان ذلك اي بيان ما قلنا
من عدم الحكم لعدم العلة قولنا في الصائم اذا صب الماء في حلقه بالاكراه
وهو ذاكر لصومه يفسد خلافا لزفر رح لان ركن الصوم وهو الامساك
قد فات لوصول المفطر المغذي الى جوفه وهذا التعليل بوصف ملائم
مؤثر ولزم عليه الناسي فان صومه لا يفسد مع فوات الركن حقيقة
فمن اجاز خصوص العلل اي تخصيصها قال استثنى حكم هذا التعليل ثمة
اي في صورة النسيان لمانع وهو الاثر الوارد فيه مع قيام العلة وقلنا
نحن عدم الحكم في الناسي لعدم هذه العلة فانها عدمت بسبب زيادة
التحقت بها وهي ان فعل الناسي نسب الى صاحب الشرع الذي هو صاحب
الحق لقوله عليه الصلوة والسلام انما اطعمك الله وسقاك فصار فعله
بهذه النسبة ساقطا لاعتبار ولم يبق فيه معنى الجناية فصار الفعل
عفوا اي ساقطا واذا لم يبق فعله معتبرا شرعا كان ركن الصوم باقيا
حكما فكان عدم الحكم وهو الفطر لعدم العلة الموجبة للفطر لا لمانع
من الفطر مع قيام العلة الموجبة له قالوا فيه انكار الحس والعقل والشرع
وانقلاب الحقيقة اما الحس فلان الاكل قد وجد حسا والفعل الحسي
لا يقبل الارتفاع حقيقة ولا حكما اذ الاصل هو المطابقة واما العقل
فلان المنافاة بين الاكل والكف متحققة وقد حكم صريح العقل بوقوع
احد المتنافيين بلا ريب فانتفى الآخر ضرورة واما الشرع فلانه لو
حلف لا يفطر فاكل ناسيا يحنث في يمينه واما انقلاب الحقيقة فلوجود

من م

الاكل حقيقة فلو قلنا بعدمه يؤدي الى ما ذكرنا والجواب انا لا نجعل
الاكل غير اكل حقيقة ولكن لا نجعله سببا للفطر بنسبته الى صاحب
الحق من حيث التسبيب ومسئلة الفطر ممنوعة فالذي جعل عدم
دليل الخصوص اي الشيء الذي جعل عند اهل التخصيص مانعا للحكم مع قيام
العلة من نص او غيره جعلناه اي ذلك الشيء دليل عدم العلة وهذا اي
جعل ما صيرناه دليل الخصوص دليل العدم اصل هذا الفصل وهو
تخصيص العلة فاحفظ هذا الاصل واحكمه بفتح الهمزة ففيه فقه كثير
ومخلص كبير اما الاول فلان المعلل يحتاج في رعاية هذا الاصل الى
ضبط جميع اوصاف العلة في كل صورة ليمكنه رد ما يرد نقضا عليه
بهذا الطريق واما الثاني فلان جميع صور التخصيص يبطل بهذا الاصل
فكانت رعايته واجبة قلت ان الخلاف في مسئلة التخصيص راجع الى
العبارة في التحقيق لان العلة في غير موضع تخلف الحكم عنها صحيحة
عند الفريقين وفي موضع التخلف الحكم معدوم بلا شبهة الا ان العدم
مضاف الى المانع عندهم وعندنا الى عدم العلة وقد اوضحنا في الكشف
قوله واما حكمه فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه ليثبت فيه
بغالب الرأي على احتمال الخطأ فالتعدية حكم لازم للتعليل عندنا وعند
الشافعي هو صحيح بدون التعدية حتى جوز التعليل بالثمنية وبجنس
الحج لان هذا لما كان من جنس الحج وجب ان يتعلق به الايجاب كسائر
الحج الا يرى انه لا بد لكون الوصف علة لا يقتضي تعديته بل يعرف ذلك
بمعنى في الوصف ووجه قولنا ان دليل الشرع لا بد وان يوجب علما
او عملا وهذا لا يوجب علما بالاتفاق ولا يوجب عملا في المنصوص
عليه لانه ثابت بالنص والنص فوق التعليل فلا يصح قطعه عنه
فلم يبق للتعليل حكم سوى التعدية فان قيل التعليل بما لا يتعدى يفيد
اختصاص حكم النص به قلنا هذا يحصل بترك التعليل على ان التعليل
بما لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى فيبطل هذه الفائدة والحكمة

اي حكم

اي حكم القياس فتعدية حكم النص الى ما لا نص فيه اي اثبات مثل حكم
المنصوص عليه في محل لا نص فيه وزاد القاضي الامام ولا اجماع ولا دليل
فوق الرأي اذ من شرط صحة القياس عدم دليل آخر فوقه ليثبت فيه
الضمير راجع الى ما اي ليثبت الحكم في ذلك المحل بغالب الرأي على احتمال
الخطأ لا بطريق القطع اذ القياس من الادلة الظنية دون القطعية
وان كان وجوب العمل به بطريق القطع وقوله على احتمال الخطأ اشارة
الى ان المجتهد يخطئ ويصيب كما هو مذهب العامة فالتعدي حكم لازم
للتعليل عندنا حتى لو خلا التعليل عن التعدية كان باطلا وكان القياس
والتعليل عندنا بمنزلة المترادفين وعند الشافعي رح هو صحيح اي
التعليل صحيح من غير اشتراط التعدية وحكمه ثبوت الحكم في المنصوص عليه
بالعلة ثم ان كانت العلة متعدية يثبت الحكم بها في الفرع ويكون قياسا
وان لم يكن متعدية بقي الحكم مقتصرا على الاصل فيكون تعليلا مستقيما
بمنزلة النص الذي هو عام والذي هو خاص فعلى هذا يكون التعليل
اعم من القياس والقياس نوع منه وحاصل هذا الفصل ان اهل
الاصول اتفقوا على ان تعدية العلة شرط صحة القياس وعلى صحة العلة
القاصرة الثابتة بنص او اجماع واختلفوا في صحة القاصرة المستنبطة
كتعليل حرمة الربوا في النقدين بعلة الثمنية فذهب ابو الحسن الكرخي
من اصحابنا المتقدمين وعامة المتاخرين منهم كالقاضي الامام ابي زيد
ومتابعيه الى فسادها وهو قول بعض اصحاب الشافعي وابي عبد الله
البصري من المتكلمين وذهب جمهور الفقهاء والمتكلمين مثل
الشافعي وعامة اصحابه واحمد بن حنبل والقاضي ابي بكر الباقلاني
وعبد الجبار وابي الحسن البصري الى صحتها وهو مذهب مشايخ سمرقند
من اصحابنا رئيسهم الشيخ ابو منصور رح وهو مختار صاحب الميزان
تمسكوا في ذلك بان هذا اي الرأي المستنبط من الكتاب والسنة من
جنس الحج التي تعلق بها احكام الشرع فوجب ان يتعلق به الايجاب اي

اثبات الحكم مطلقا سواء تعدى الى فرع او لم يتعد كسائر
الحجج من الكتاب والسنة فان الحكم يثبت به خاصا كان او عاما
وهذا لان الشرط في الوصف الذي يعلل الاصل به قيام دلالة
التمييز بينه وبين سائر الاوصاف من التاثير او الملاءمة او المناسبة
وذلك يتحقق في الوصف الذي يقتصر على المنصوص عليه كما يتحقق
في الوصف الذي يتعدى من المنصوص عليه الى فرع آخر وبعدما
وجد فيه شرط صحة التعليل لا يثبت الحجر عن التعليل به الا لمانع وكونه
غير متعد لا يصلح ان يكون مانعا للاجماع على صحة العلة القاصرة
المنصوصة انما المانع ما يخرجه من ان يكون حجة كما في النص ولم
يوجد وبان صحة العلة لو كانت موقوفة على تعديها لما كان
تعديها موقوفا على صحتها لانه يلزم من ذلك توقف الصحة على التعدي
وتوقف التعدي على الصحة وهو دور والتعدي متوقف على الصحة
بالاجماع فيلزم منه بطلان توقف الصحة على التعدي وتمسك الفريق
الاول بان دليل الشرع لا بد من ان يوجب علما او عملا اذ لو خلا عنهما
لكان عبثا واشتغالا بما لا يفيد وهذا اي التعليل لا يوجب علما لانه
دليل ظني بلا خلاف ولا يوجب عملا في المنصوص عليه لان وجوب
العمل في المنصوص عليه مضاف الى النص لا الى العلة لان النص فوق
التعليل فلا يصح قطع الحكم وهو ايجاب العمل عن النص بالتعليل اذ
العدول عن اقوى الحجتين مع امكان العمل به الى ضعفهما مما يرده
العقل فليس للتعليل اثر الا في الفرع ولا يثبت ذلك الا بالتعدي فعرفنا
انه ليس للتعليل حكم سوى التعدية الى الفروع فاذا خلا التعليل عنه كان
باطلا فان قيل الحكم بعد التعليل مضاف الى العلة عندي في الاصل
كما في الفرع لا الى النص فكانت العلة دليل الحكم والنص دليل الدليل
اذ لو لم يكن كذلك لم يكن التعدية الى الفرع اذ لا بد لها من اشتراك الاصل
والفرع في العلة الا ترى انك تقول هذا الحكم ثبت في الاصل بهذا المعنى

وهو

وهو موجود في الفرع فتعدى الحكم به اليه واذا كان كذلك كان
التعليل مبينا ان الموجب للحكم هو العلة فيكون مفيدا فيصح
كما اذا كانت العلة منصوصة قلنا اضافة الحكم الى العلة في المحل
المنصوص عليه بعد التعليل غير مستقيم لان الحكم قبل التعليل
كان مضافا الى النص فلو اضيف الى العلة بعد التعليل كان التعليل
مبطلا للنص لانه لا يبقى له حكم والتعليل على وجه يكون مغيرا لحكم النص
باطل فكيف اذا كان مبطلا له يوضحه ان العلة انما جعلت موجبة
عند عدم النص باجماع الصحابة والمسلمين فلو جعلت موجبة
في مورد النص لجعلت علة في غير موضعها فانه لا يجوز لانها علة شرعية
فلا يمكن ان يجعل علة فيما لم يجعلها الشرع علة فيه وقولهم العلة ما
يتعلق به الحكم مسلم ولكن في الفرع لا في الاصل واما اعتبارهم الاصل
بالفرع في ان الحكم فيه مضاف الى العلة ففاسد لان الفرع يعتبر بالاصل
فاما الاصل فلا يعتبر بالفرع في معرفة حكمه بحال واما صحة التعدية
فلان الحكم في الاصل بالنسبة الى الفرع مضاف الى العلة وان كان
مضافا الى النص بالنسبة الى نفسه فيتحقق شرط التعدية وهو
اشتراك الاصل والفرع في العلة وهذا كتوقف اول الكلام على آخره
اذا عطفت عليه جملة ناقصة فان التوقف ثابت بالنسبة الى الناقصة
ليتحقق الاشتراك في الخبر لا بالنسبة الى نفسه كما مر تحقيقه في الكتاب
فكذا هذا وهذا بخلاف العلة القاصرة المنصوصة فان الشارع لما
نص عليها افادنا ذلك علما بانها هي المؤثرة في الحكم ولا فائدة اعظم منها
ولم يلزم منه تغيير حكم النص بالرأي ايضا بل الحكم مضاف الى العلة
ابتداء بالنص فكانت صحيحة ولا يلزم مما ذكرنا تخصيص العلة لانه
انما يلزم اذا قطع الحكم عن العلة في المنصوص عليه من كل وجه ولم
يجعل كذلك بل اضيف الحكم الى العلة فيه بالنسبة الى الفرع كما بينا
اليه اشار ابو اليسر رح فان قيل لا نسلم انحصار الفائدة على ما ذكرتم

بل لها فوائد احدها اثبات اختصاص الحكم بالنص كما ذكر في الكتاب
فلا يشتغل المجتهد بالتعليل للتعدية الى الفرع بعد ما عرف اختصاص
الحكم به وثانيها معرفة الحكمة المميلة للقلوب الى الطمانينة والقبول
بالطبع والمسارعة الى التصديق فان القلوب الى قبول الاحكام
المعقولة اميل منها الى قهر التحكم ومرارة التعبد وثالثها المنع من التعدية
عند ظهور علة اخرى متعدية الا بدليل يدل على استقلال التعدية
بالعلية وعلى ترجيحها على القاصرة ولولا القاصرة لتعدى الحكم بها من
غير توقف على دليل مرجح وهو من الفوائد الجليلة واذا ثبتت هذه
الفوائد وجب القول بصحتها قلنا حصول هذه الفوائد بها ممنوع
اما الاولى فلان الاختصاص يحصل بترك التعليل لانه كان ثابتا
قبل التعليل اذ النص لا يدل بصيغته الا على ثبوت الحكم في المنصوص
عليه وانما يتعم حكم النص بالتعليل واذا ترك التعليل يبقى على ما كان
ضرورة فلا يحصل بهذا التعليل ما لم يكن ثابتا على ان التعليل بما
لا يتعدى لا يمنع التعليل بما يتعدى لانه كما يجوز ان يجتمع في الاصل
وصفان كل واحد منهما يتعدى الى فروع واحدهما اكثر تعديا من
الآخر يجوز ان يجتمع وصفان يتعدى احدهما ولا يتعدى الآخر
فيجب التعليل حينئذ بالوصف المتعدي لانه اقرب الى الاعتبار لما مر
من غير المتعدي فثبت انه لم يثبت بهذا التعليل اختصاص اصلا
وكيف يثبت وبالاجماع بيننا وبينهم عدم العلة لا يوجب عدم الحكم
لجواز ان يثبت الحكم بعلة اخرى فوجود القاصرة لا يدل على عدم
الحكم في غير المنصوص لجواز ثبوته بعلة اخرى ايضا اليه اشار شمس
الائمة رح واما الثانية فلان الوقوف على الحكمة من باب العلم لا من
باب العمل والرائي لا يوجب عملا بالاتفاق فلا يحصل هذه الفائدة بهذا
التعليل غايته انه يفيد ظنا بحكمة الحكم ولكن الشرع لم يعتبر الظن
الا لضرورة العمل بالبدل والقاصرة لا يتعلق بها فوجب الاعراض عنها

بالنظر

بالنظر الى ما يفيد العلم ويوجب العمل واما الثالثة فلانا لا نسلم
ان القاصرة تعارض المتعدية على وجه يحتاج الى دليل مرجح لان
المتعدية اذا ظهرت في موضع القاصرة وظهر تاثيرها فهي العلة
عندنا دون القاصرة وعندكم المتعدية راجحة على القاصرة لكونها
اكثر فائدة ولكونها متفقا عليها على ما نص في القواطع والمحصول و
غيرهما فاذن لم يتوقف ترجح المتعدية على دليل آخر واذا كان كذلك
لم يكن القاصرة دافعة للمتعدية بوجه فثبت انه ليس فيها فائدة
فكان وجودها وعدمها بمنزلة واما ما ذكروا من الدور فليس
بلازم لانه انما يلزم لو كان توقف كل واحد من الصحة والتعدي
توقف تقدم اعني مشروطا بتقدم كل واحد منهما على الآخر وليس كذلك
بل هو توقف معية كما في توقف وجود كل واحد من المتضائفين على
الآخر وانه ليس بدور قوله واما دفعه فنقول العلل نوعان
طردية ومؤثرة وعلى كل واحد من القسمين ضروب من الدفع اما
وجوه دفع العلل الطردية فاربعة القول بموجب العلة ثم الممانعة
ثم بيان فساد الوضع ثم المناقضة واما دفعه الآخر والمفرع الشيخ
من بيان القياس وشرطه وركنه وحكمه شرع في بيان دفعه فقال العلل
قسمان طردية ومؤثرة فالعلة المؤثرة ما ظهر اثرها بنص او
اجماع في جنس الحكم المعلل بها مثل التعليل بعلة الطواف في سقوط
نجاسة سور سواكن البيوت اعتبارا بالهرة على ما مر بيانه والعلة
الطردية هي الوصف الذي اعتبر فيه دوران الحكم معه وجودا عند
البعض او وجودا وعدما عند البعض من غير نظر الى ثبوت اثره
في موضع بنص او اجماع والاحتجاج بالطرد فاسد عند اهل التحقيق
لانه لا بد من التمييز بين العلة والشرط والطرد لا يصلح ميزا لانه يوجد
مع الشرط كما يوجد مع العلة ولان اقوى دليل في القياس اجماع الصحابة
ولم يروعن احد منهم انه تمسك بطرد لا يناسب الحكم ولا يؤثر فيه وانما

نظروا في الاقيسة من حيث المعاني وسلكوا طريق المصالح و
المراشد التي يشير الى محاسن الشريعة ولو كان الطرد صحيحا
لما عطلوه وكانوا مهلوه وكذا سائر الائمة المقتدى بهم الا ان الاحتجاج
بالعلل الطردية لما شاع بين الجدليين ومال اليه عامة اهل النظر
وجب دفعها بالطرق التي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير فشرع
الشيخ في بيانه وقال واما وجه دفع العلل الطردية فاربعة وقدم
القول بموجب العلة لانه يرفع الخلاف عما اوجبته علة المستدل
فكان اولى بالتقديم لان المصير الى النزاع مع امكان الوفاق وحصول
المقصود به اشتغال بما لا يفيد ونوع من السفه وقدم الممانعة على
فساد الوضع والمناقضة لان النزاع فيها اقل بالنسبة الى ما دونها
ولانها اساس المناظرة فيها يتبين العوار والمجيب من السائل فكان
اولى بالتقديم وقدم فساد الوضع على المناقضة لانه اقوى في الدفع منها
كما سنبينه قوله اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل
بتعليله مثل قولهم في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين
النية فيقال لهم عندنا لا يصح الا بتعيين النية وانما نجوزه بالاطلاق
النية على انه تعيين اما القول بموجب العلة فالتزام ما يلزمه المعلل
بتعليله اي انه قبول السائل بما يوجبه المعلل عليه بتعليله يعني مع بقاء
الخلاف في الحكم المقصود ويدل عليه عبارة عامة الاصوليين هو تسليم
ما التزمه المستدل حكما لدليله على وجه لا يلزم منه تسليم الحكم المتنازع
فيه وهذا النوع من الاعتراض انما يستقيم فيما اذا اثبت المعلل بدليله
ابطال ما يتوهم انه ماخذ الخصم فبالتزام السائل موجب دليله مع بقاء
نزاعه في الحكم يتبين ان ذلك ليس ماخذ الخصم كما لو قال الخصم ان الشروع
في صلوة النفل وصوم النفل غير ملزم لانه باشر فعلا قربة لا يمضي فاسدها
فلا يلزمه القضاء بافسادها كالوضوء فنحن نلتزم ذلك ونقول عندنا
لا يجب القضاء بالافساد حتى انه يجب اذا افسده باختياره بان كان متيمما

فتذكر

فتذكر في رحله ماء لكنه يصير مضمونا عليه بالشروع وفوات المضمون
في ضمانه يوجب القضاء وكما لو قال في المختلعة انها منقطعة النكاح فلا
يلحقها الطلاق كمنقضية العدة فنلتزم موجبه فنقول لا يلحقها
الطلاق بهذا الوصف ولكن يلحقها بوصف انها معتدة عن نكاح صحيح
او اثبت بعلة ما يتوهم انه محل النزاع ولا يكون كذلك فيمكن السائل
دفعه بالتزام موجبه مع بقاء مقصوده كما في المسئلة المذكورة في الكتاب
فانا لما التزمنا ان الوصف الذي ذكره يوجب التعيين وان التعيين
واجب تبين ان التعيين ليس محل النزاع وانما النزاع في ان الاطلاق
منه تعيين ام لا فعندنا ليس بتعيين لعدم وجود القصد الى الوصف
كما في الصلوة وعندنا هو تعيين لان هذا الصوم لما انفرد بالشرعية
وعدم المزاحم في هذا الوقت صار اطلاق النية فيه بمنزلة ما لو نوى
الصوم المشروع فيه وثمة يجوز بدون التعيين فكذا ههنا ينصرف
مطلق الاسم اليه واكثر القول بالموجب يتحقق في القسم الاول لخفاء ماخذ
الاحكام لكثرتها وتشعبها وعدم الوقوف على ما هو معتمد الخصم من
جملتها بخلاف محل النزاع وهو الاحكام المنقولة عن الائمة المختلف فيها
فانه قلما يتفق الذهول عنها ولهذا يشترك في معرفة الاحكام المنقولة
عن الائمة الخواص والعوام دون معرفة المدارك والقول بالموجب يضطر
اصحاب الطرد الى القول بالمعاني الفقهية المؤثرة لانهم لما راوا ان
الاشتغال بالطرد لم يغن عنهم شيا حيث امكن رده بهذا النوع من
الاعتراض اعرضوا عنه وذكروا بعد في المناظرة اوصافا مؤثرة
لا يمكن ردها بهذا النوع من الاعتراض ولانهم لما تمسكوا باطراد
وصف ورد عليهم بهذا الاعتراض اضطروا الى بيان التاثير لذلك الوصف
ليصير حجة على الخصم قوله واما الممانعة فان بعضها مانع في نفس
الوصف او في صلاحه للحكم وفي نفس الحكم وفي نسبته الى الوصف
واما الممانعة فكذا الممانعة امتناع السائل عن قبول ما اوجبه المجيب

من غير دليل وهي اصل المناظرة لانها وضعت على مثال الخصومات
في الدعاوى الواقعة في حقوق العباد فالمعلل يدعي على السائل لزوم
ما دام اثباته عليه والسائل مدعى عليه فكان سبيله الانكار ودفع الدعوى
عن نفسه والاصل في الانكار الممانعة فكانت هي اساس المناظرة فلا
ينبغي للسائل ان يتعدى الى غيرها الا عند الضرورة وهي تلجئ اصحاب
الطرد الى القول بالاثر لان السائل لما لم يسلم ما ذكر من غير اقامة دليل
ولا دليل سوى بيان الاثر اضطر المجيب الى بيانه ليمكنه الالزام على الخصم
ثم الممانعة في العلل الطردية على اربعة اوجه كما ذكر في الكتاب ممانعة
في الوصف بان يقول لا اسلم ان الوصف الذي تدعيه علة موجود في
المتنازع فيه وفي صلاحه للحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف
لا اسلم انه صالح للعلية وفي نفس الحكم بان يقول بعد تسليم وجود الوصف
وصلاحيته للعلية لا اسلم ان الحكم ثابت وفي نسبته اي نسبة الحكم
الى الوصف بان يقول بعد تسليم وجود الوصف وصلاحه ووجود الحكم
لا اسلم ان الحكم ثابت بهذا الوصف بل يجوز ان يكون ثابتا بوصف آخر
وقيل في الفرق بين الممانعة في نفس الوصف وبين الممانعة في
نسبة الحكم الى الوصف ان الممانعة في نفس الوصف هي منع تعلق
الحكم بالوصف المذكور في الفرع مع تسليم تعلقه به في الاصل والممانعة
في نسبة الحكم الى الوصف هي منع تعلق الحكم بالوصف المذكور في الاصل
مثال القسم الاول يتحقق في قول الخصم في كفارة الافطار في رمضان
انها عقوبة متعلقة بالجماع فلا يجب بغيره من الاكل والشرب كحد
الزنا فانا لا نسلم ان الحكم وهو وجوب الكفارة متعلق في الفرع بهذا
الوصف وهو الجماع مع تسليمنا تعلق الحكم وهو وجوب الحد به في
الاصل بل الكفارة متعلقة بالافطار عندنا اذ اكل خياية لا بالجماع بدليل
انه لو جامع ناسيا الصوم لا يفسد صومه لعدم الفطر وان كان
الوطي زنا يوجب الحد ولو جامع ذاكرا الصوم يفسد لوجود الفطر

لزم

وان

وان كان الوطي حلالا في نفسه وهذا لان الجماع آلة للفطر والحكم
لا يتعلق بالآلة وانما يتعلق بالحاصل بالآلة كما في الجرح فان من جرح
انسانا ومات المجروح به يجب القصاص ولا يتعلق وجوبه بالآلة
وانما يتعلق بالجرح الحاصل بالآلة فعرفنا انها متعلقة بالافطار على وجه
الجناية وهذا الوصف عام يتناول الجماع والاكل والشرب على السواء
فيثبت الحكم بكل واحد وعند هذا المنع يضطر المجيب الى بيان صرف المسئلة
وهو ان الفطر في الجماع فوق الفطر في الاكل والشرب في الجناية فلا يمكن الحاق
الاكل والشرب به قياسا ولا دلالة وفي قوله في بيع التفاحة بالتفاحة انه
بيع مطعوم بمطعوم من جنسه مجازفة فيبطل كبيع الصبرة بالصبرة
من الحنطة فانها نقول تريد بالمجازفة مجازفة ترجع الى الذات او الى الصفة
من الرداءة والجودة فلا يجد بدا من القول بالمجازفة في الذات لان
التفاوت والتساوي في الوصف ساقط الاعتبار في الاموال الربوية
بالاجماع ثم نقول تريد مجازفة في الذات باعتبار صورتها التي عرفت
بها تفاحة او مجازفة بالنظر الى المعيار الذي وضع لمعرفة القدر من الاشياء
فلا بد من القول بالمجازفة من حيث المعيار لان المجازفة من حيث المعيار
لان المجازفة من حيث الصورة لا يمنع جواز البيع بالاتفاق فان بيع
قفيز من حنطة بقفيزين منها جائز مع وجود المجازفة في الذات صورة
فان قال لا حاجة الى هذا التفصيل بل اريد بها مطلق المجازفة قلنا
لا نسلم ان مطلقها مانع من صحة هذا البيع لما بينا ان من المجازفة
ما لا يمنع بيع المطعوم بالمطعوم بالاجماع فاذا لم يجد بدا من ان يفسر
المجازفة بالمجازفة في المعيار وهو الكيل واذا فسرها بها لم نسلم وجودها
في بيع التفاحة بالتفاحة لان التفاحة لا يدخل تحت المعيار والمجازفة في
الكيل فيما لا يدخل تحت الكيل لا يتصور فقد ادى الاستفسار الى الممانعة
في الوصف فيضطر بعد هذه الممانعة الى الرجوع الى صرف المسئلة
وهو ان الاصل هو الحرمة في بيع المطعوم بالمطعوم لان الطعم عنده علة

لتحريم البيع في المطعومات والجنسية شرط والمساواة كيلا مما عن
الحرمة ففي بيع التفاحة بالتفاحة قد وجد العلة والشرط ولم يوجد
المخلص لعدم تصور المساواة فيهما كيلا فيثبت الحرمة كما لو فاتت
المساواة بالفضل على احد الكيلين وعندنا الاصل في هذه الاموال
جواز العقد كما في سائر الاموال والفساد باعتبار فضل هو حرام
وهو الفضل على المعيار ولا يتحقق ذلك الا فيما يتحقق فيه المساواة في
المعيار اذ الفضل يكون بعد تلك المساواة ولا يتحقق هذه المساواة
فيما لا يدخل تحت المعيار اصلا فيجوز بيع التفاحة بالتفاحة عملا
بالاصل واما الممانعة في صلاح الوصف للحكم وهو القسم الثاني فانما
يصح لان الوصف بنفسه غير صالح لاثبات الحكم وكونه حجة لان الوصف
كلام المتكلم وكلامه لا يصلح لاثبات حكم شرعي الا اذا كان له اثر في ايجاب
الحكم فكان وصف لم يظهر تاثيره يمنع من ان يكون دليلا وحجة كالجرح
لما كان سببا لوجوب القصاص بوصف السراية فقبل ثبوت هذا
الوصف لا يجب القصاص فان قال المعلل الاثر عندي ليس بشرط
بل الطرد عندي حجة بدون التاثير فلا حاجة الى بيان التاثير نقول
الك تحتاج الى اثبات الحكم على الخصم ولما لم يكن الوصف بدون التاثير
حجة عند الخصم لا يصح الاحتجاج به عليه مثل كافر اقام بينة كفارا
على مسلم على ان عليه كذا لم يقبل ولم يكن له ان يقول انا اثبت حقي بما هو
حجة عندي لما قلنا ان الاحتجاج على الخصم بما ليس بحجة عنده غير
مقبول اليه اشار الامام فخر الاسلام في شرح التقويم وفي اصول الفقه
فتبين بما ذكرنا ان المراد من صلاح الوصف ههنا صلاحه للالزام
على الخصم وذلك بالتاثير والمراد من صلاحه فيما تقدم صلاحه للمعارضة
وذلك بموافقة العلل المنقولة عن السلف ومناسبة الحكم واهل
الطرد يوافقوننا في اشتراط الصلاح بهذا المعنى دون الاول فكانت
هذه الممانعة ممانعة في التاثير في الحقيقة وقيل مثال هذه الممانعة

قولنا

قولنا في تعليلهم لاثبات ولاية الاب بوصف البكارة باعتبار انها
جاهلة بامر النكاح لعدم الممارسة لا نسلم ان وصف البكارة صالح
لهذا الحكم وهو اثبات الولاية لانه لم يظهر له تاثير في محل آخر سوى المحل
النزاع وان فسر الصلاح بالمعنى الثاني فمثال الممانعة قولنا في تعليلهم
في الاشياء الستة بالطعم والثمنية لاثبات شرط المماثلة والتقابض
فيها باعتبار ان كل واحد من الوصفين لشدة الحاجة اليه ينبئ عن
الخطر والعزة فيختص جواز البيع في هذه الاشياء بزيادة شرط اظهارا
للخطر كالنكاح لا نسلم ان هذا الوصف صالح لما رتب عليه من الحكم
لان السبيل فيما يشتد الحاجة اليه الاطلاق بابلغ الوجوه دون التفصيل
زيادة الشرط ثم ممانعة صلاح الوصف بهذا المعنى وان كان يؤول الى
ادعاء فساد الوضع في بعض الصور الا انها غير فساد الوضع لان
الوصف ربما يكون صالحا في نفسه ولكن لم يتبين للسائل صلاحه
فكان له ان يطالب المعلل ببيان الصلاح كما في العلل المؤثرة كان
للسائل مطالبته ببيان التاثير فاذا بين صلاحه قبله السائل وجاز
له السؤال آخر ولما صحت هذه الممانعة بدون فساد الوضع كانت
قسما آخر غير فساد الوضع واما الممانعة في نفس الحكم فمثل قولنا في
تعليلهم لمسح الراس بانه ركن في الوضوء فيسن تثليثه كغسل الوجه
لا نسلم ان التثليث هو السنة في الاصل بل السنة فيه التكميل بعد
اتمام الفرض لان السنة هي اكمال الفرض في محله بالزيادة على القدر
المفروض من جنسه كما في اركان الصلوة الا ان الفرض في محله و
هو الغسل لما استغرق محله صير الى التكرار ضرورة والفرض في المسح
لم يستغرق محله فامكن تكميله بالاستيعاب الذي هو سنة فيه لانه
زيادة على القدر المفروض في محله من جنسه فلا يصار الى التكرار
لعدم الضرورة فالحاصل ان التكرار مشروع لغيره وهو تحصيل
الاكمال به لا لعينه فاذا حصل الاكمال بدونه لا يفيد اعتباره واما

الممانعة في نسبة الحكم الى الوصف فانما يثبت للسائل بان
اصحاب الطرد يضيفون الحكم الى الوصف من غير دليل يوجب
اضافته اليه سوى ان يوجد عند وجوده ويعدم عند عدمه
وذلك غير كاف في صحة اضافة الحكم اليه لجواز ان يكون الوجود
عند الوجود بطريق الاتفاق فانه قد يكون في المنصوص عليه
اوصاف يوجد الحكم عند وجودها ولا يكون مناط الحكم بالاجماع
وكذا العدم لا يصلح لاضافة الحكم اليه لانه ليس بشيء فلا بد من دليل
يوجب نسبة الحكم الى الوصف فمتى اضافة المعلل الوصف كان
للسائل مطالبة الدليل على نسبته اليه وهذه الممانعة مختصة
بالاصل فان قال لا اعرف في الاصل معنى آخر سوى ما ذكرته قلنا
هذا جهل منك فلا يصلح حجة على غيرك على انا ان سلمنا انه ليس
في الاصل معنى آخر لا نسلم ان الحكم ثابت به لجواز ثبوته بالاجماع او
بالنص وذكر الغزالي في هذا المقام ان المستدل ان كان مجتهدا
يجب عليه العمل بما ظهر عنده متى عجز عن ابراز غيره وان كان مناظرا
يكفيه ان يقول هذا منتهى قدرتي في استخراج الوصف فان شاركني
في الجهل بغيره الزمك ما الزمني وان اطلعت على غيره الزمك التنبيه
حتى انظر فيه فان قال لا يلزمني ذلك ولا اظهره وان كنت اعرفه
فهذا عناد محرم وصاحبه اما كاذب او فاسق بكتمان حكم
مست الحاجة الى اظهاره ومثل هذا الجدل حرام وليس من الدين
ومثال هذه الممانعة قولنا في تعليلهم بان الاخ لا يعتق على اخيه
عند الدخول في ملكه لعدم البعضية كابن العم لا نسلم ان حكم
الاصل وهو عدم العتق في ابن العم عند ثابت لعدم البعضية
بل لبعد القرابة وعدم المحرمية قوله واما فساد الوضع فمثل
تعليلهم لايجاب الفرقة باسلام احد الزوجين ولابقاء النكاح
مع ارتداد احدهما فانه فاسد في الوضع لان الاسلام لا يصلح قاطعا

للعقوق

للعقوق والردة لا تصلح عقوبة واما فساد الوضع فكذا فساد الوضع
عبارة عن كون الجامع في القياس بحيث قد ثبت اعتباره بنص او
اجماع في نقيض الحكم وعبارة بعضهم فساد الوضع ان لا يكون القياس
على الهيئة الصالحة لاعتباره في ترتيب الحكم كتلقي التضييق من التوسيع
والتخفيف من التغليظ والاثبات من النفي وبالعكس وهو فوق المناقضة
في الدفع كما بينا لان المناقضة تجري مجلس يمكن الاحتراز عنه في مجلس آخر
بالتفصي عن عهدة النقض بالجواب او بزيادة قيد يندفع به النقض
واما فساد الوضع فيفسد القاعدة التي بنى عليها المجيب كلامه اصلا
فانه بعد ظهوره لا يمكن الاحتراز عنه في هذا المجلس ولا في مجلس آخر
ولا وجه سوى الانتقال الى علة اخرى قال شمس الائمة فساد الوضع في
العلل بمنزلة فساد الاداء في الشهادة وانه مقدم على النقض لان الاطراد
انما يطلب بعد صحة العلة كما ان الشاهد انما يشتغل بتعديله بعد صحة
اداء الشهادة منه فاما مع فساد في الاداء فلا يصار الى التعديل لكونه غير
مفيد فاذا اورد على المجيب هذا السؤال اضطر الى الرجوع عن الطرد
الى بيان الملاءمة والتاثير في القياس وبيان الجمع بين الاصل والفرع فان
بين والا صار منقطعا فهم لا يشتغل بعد الطرد احترازا عن ورود
مثل هذا السؤال عليه وذلك مثل تعليل اصحاب الشافعي لايجاب الفرقة
اي لاثباتها باسلام احد الزوجين اي بسبب اسلام احد الزوجين
والباء صلة للتعليل اي جعلوا نفس الاسلام علة لايجاب الفرقة في حق
غير المدخول بها حيث قالوا اسلام احدهما يوجب اختلاف الدين
فيوجب الفرقة في غير المدخول بها من غير توقف على اقتضاء القاضي
وعلى انقضاء العدة كردة احدهما ولابقاء النكاح اي ومثل تعليلهم
لابقاء النكاح مع ارتداد احدهما الى انقضاء العدة في المدخول بها
حيث قالوا هذه فرقة وجبت بسبب طارئ على النكاح غير مناف اياه
فوجب ان يتاجل الى انقضاء العدة في المدخول بها كالطلاق فاوجبوا

الفرقة بنفس الاسلام في المسئلة الاولى وحكموا ببقاء النكاح مع الردة
في المسئلة الثانية والحاصل ان احد الزوجين الكافرين اذا اسلم ولا
يمكن ابقاء النكاح بعد اسلامه مع كفر الثاني او ارتد احد الزوجين
المسلمين ان كان الاسلام والردة قبل الدخول يثبت الفرقة بنفس
الاسلام والردة عند الشافعي من غير توقف على شيء وان كان بعد الدخول
يتوقف الى انقضاء ثلثة اقراء فانه اي تعليلهم في المسئلتين كما بينا فاسد
في وضعه لان الاختلاف حصل في المسئلة الاولى باسلام احدهما وبقاء
الآخر على الكفر وفي المسئلة الثانية حصل بردة احدهما وبقاء الآخر
على الاسلام والحكم يضاف الى الحادث ابدا او الى آخر الاوصاف وجودا
والحادث في المسئلة الاولى هو الاسلام وكذا آخر الوصفين وجودا
هو الاسلام لا غير فلو اثبتنا الفرقة لوجبت اضافتها الى الاسلام الذي
حدث الاختلاف به وذلك لا يجوز لان الاسلام شرع عاصما للحقوق
والاملاك لا قاطعا لها وفي المسئلة الثانية الحادث هو الارتداد وهو آخر
الوصفين وجودا فوجبت اضافة الفرقة اليه وهو مناف للنكاح
لانه يبطل عصمة النفس والمال جميعا والنكاح مبني على العصمة واذا كان
كذلك كان التعليل لابقاء النكاح الى انقضاء العدة بعد تحقق الارتداد
فاسدا في وضعه لانه تعليل لابقاء الشيء مع ما ينافيه وهو معنى قوله
والردة لا تصلح عفوا يعني لو بقينا النكاح مع الردة التي هي منافية له لزم
ان تجعل الردة عفوا اي في حكم المعدوم ليمكن الحكم ببقاء النكاح كما جعل
الاكل كذلك في مسئلة الناسي وهي لا تصلح ان تكون معفوة لكونها في نهاية
القبح قوله واما المناقضة فنقل قولهم في الوضوء والتيمم انهما طهارتان
فكيف افترقا في النية هذا ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة
فيضطر الى بيان وجه المسئلة وهو ان الوضوء تطهير حكمي لانه لا
يعقل في المحل نجاسة فكان كالتيمم في شرط النية ليتحقق التعبد
فهذه الوجوه تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير واما المناقضة

فكذا

فكذا المناقضة تخلف الحكم عن الوصف المدعى علة سواء كان المانع
او لغير مانع عند من لم يجوز تخصيص العلة اذ التخصيص مناقضة
عندهم وعند من جوزه وهي تخلف الحكم عما ادعاه المعلل علة لا لمانع
وهي تلجئ اصحاب الطرد الى القول بالتاثير مثل الاقسام المتقدمة لان
الطرد الذي تمسك به المجيب لما انتقض بما ورده السائل من النقض
لا يجد المجيب بدا من المخلص عنه الا ببيان الفرق وعدم وروده نقضا
ولا يتحقق ذلك الا بالعدول عن ظاهر الطرد الى بيان المعنى وهذا ان لم
يجعل ذلك انقطاعا او يسامحه السائل ولم يناقشه في الشروع في بيان الفرق
والتاثير فاما اذا جعل انقطاعا كما هو مذهب البعض ولم يسامحه السائل في
ذلك بان يقول احتججت علي باطراد هذا الوصف وقد انتقض ذلك بما اوردته
فلم يبق حجة فلا ينفعه بيان التاثير والشروع في الفرق في هذا المجلس لان
ذلك انتقال عن حجة وهي الطرد الى حجة اخرى وهي التاثير لاثبات
المطلوب الاول فلا يسمع منه فيضطر الى التمسك بالتاثير والرجوع عن
الطرد فيما بعد من المجالس ومثال هذا القسم فيما علل الشافعي في اشتراط
النية في الوضوء والتيمم بانهما اي التيمم والوضوء طهارتان لاجل
الصلوة فكيف افترقا في النية هو استفهام بمعنى الانكار اي فلا يفترقان
في اشتراط النية فهذه نكتة منقولة عن الشافعي رح وهذا اي القول
او التعليل ينتقض بغسل الثوب والبدن عن النجاسة الحقيقية فانه
طهارة مشروطة للصلوة ولا يشترط فيها النية ويضطر المجيب
عند ذلك الى بيان وجه المسئلة اي المعنى الفقهي الذي يندفع به
النقض ويقع به الفرق وهو ان الوضوء تطهير حكمي اي تعبدي
غير معقول المعنى لانه لا يعقل في محل الغسل نجاسة تزول بهذه
الطهارة لانه طاهر حقيقة وحكما بدليل انه لو صلى وهو حامل
محدث جازت صلوته والمحل الذي قام به النجاسة وهو المخرج
لم يجب غسله واذا ثبت انه تعبدي كان مثل التيمم الا ان معنى التعبد

في التيمم في الآلة وفي الوضوء في المحل فيشترط فيه النية كما في التيمم
تحقيقا لمعنى التعبد اذ العبادة لا تتأدى بدون النية بخلاف غسل
النجس لانه معقول المعنى اذ المقصود فيه ازالة عين النجاسة عن
المحل لا معنى التعبد فلا يتوقف على النية ونحن نقول الماء في التطهير
عامل بطبعه فلا يتوقف على النية كما انه مزيل ومروي بطبعه لانه
خلق طهورا في الاصل قال الله تعالى وانزلنا من السماء ماء طهورا
والطهور هو الطاهر في نفسه المطهر لغيره كذا فسره ثعلب من ائمة
اللغة وهو مبالغة في صفة الطهارة وذلك بان يكون مؤثرا في غيره
واذا كان كذلك يعمل في التطهير من غير قصد كما يعمل في الازالة والري
من غير قصد وكما تعمل النار في الاحراق من غير قصد واما قوله هو
تطهير حكمي فنقول التعبد الثابت في المحل وهو صيرورته موصوفا
بالنجاسة غير معقول المعنى لطهارة الاعضاء حقيقة وشرعا اما حقيقة
فلانه لم يصبها نجاسة بعد ما كانت طاهرة واما شرعا فلان المحدث
لو غمس يده في الماء القليل لا ينجس وذلك لا يوجب تغيير صفة المطهر
فبقي الماء عاملا بطبعه على ما كان والنية يشترط للغسل القائم بالماء
لا للحدث الثابت في المحل فكان غسل هذا المحل مثل غسل النجس في عدم
افتقاره الى النية بخلاف التراب فانه ملوث بطبعه فكان اثبات
التطهير به غير معقول المعنى فيحتاج فيه الى النية ليظهر فعله على خلاف
طبعه ويصير مطهرا وبعد ما صار مطهرا بالنية صار بمنزلة الماء
واستغنى عن النية كما استغنى الماء عنها ويحصل الطهارة باستعماله
بغير نية كما في استعمال الماء فثبت انهما بمنزلة واحدة وانما المفارقة
في صفة الطهورية للآلة وانه متمسك للخصم في مسئلة التيمم ولا يقع
المسح شرعا في الوضوء مطهرا وهو غير معقول المعنى في التطهير لان
اثره في تكثير النجاسة لا في ازالتها فكان مثل التراب في انها ملوث لا
مطهر فينبغي ان يشترط فيه النية كالتيمم لان نقول هو ملحق بالغسل

لقيامه

لقيامه مقام الغسل في ذلك المحل فان الاصل فيه الغسل لسراية الحدث
اليه كسرايته الى سائر البدن الا ان الحكم انتقل من الغسل الى المسح للحرج
فشرع فيه المسح ابتداء تخفيفا وتيسيرا ولما قام مقام الغسل اخذ
حكمه فاستغنى عن النية كالغسل وذكر الامام في الاسرار في جواب هذا
السؤال ان الماء مطهر بنفسه لا بفعلنا الا انه اذا قل حتى لم يكن سيلا
ضعف عن التطهير للنجاسة الحقيقية لان تطهيرها بازالة عينها
وفيما نحن فيه النجاسة ضعيفة لانها حكمية وهي دون العين فاستغنى
عن العزيمة لافادة الطهر فصارت البلة كالسائل الذي يقدر على الازالة
في افادة الطهر فهذه الوجوه اي الوجوه الاربعة المذكورة تلجئ اي تضطر
اصحاب الطرد الى القول بالتاثير حيث لا مدفع لهم عن هذه السؤالات
الا بالرجوع الى بيان التاثير فيما ذكروا من الاوصاف الطردية او يضطرهم
الى القول بالتاثير فيما بعد من المجالس والاعراض عن الاشتغال بالطرد
حيث لم يغن ذلك عنهم شيئا كما اشرنا اليه قوله واما العلل المؤثرة
فليس للسائل فيها بعد المانعة الا المعارضة لانها لا تحتمل المناقضة
وفساد الوضع بعد ما ظهر اثرها بالكتاب او السنة او الاجماع
واما العلل المؤثرة الخ اعلم ان دفع العلل المؤثرة لا يتصور ببيان
فساد الوضع لان التاثير لا يثبت الا بالكتاب والسنة او الاجماع والثابت
بهذه الادلة لا يحتمل ان يكون فاسدا في وضعه وكذا لا يتصور بالمناقضة
الحقيقية لما ذكرنا ان التاثير يثبت بهذه الادلة وهي لا تحتمل التناقض
الحقيقي فكذا التاثير الثابت بها بخلاف دفعها بالمعارضة حيث يجوز
عند الجمهور مع ان هذه الادلة لا تحتمل حقيقة التعارض كما انها
لا تحتمل حقيقة التناقض الا انها قد يحتمل لزوم التعارض صورة
بحيث يجب التهاتر والرجوع الى دليل آخر لجهلنا بالناسخ والمنسوخ
وكذا العلل المستنبطة منها يجوز ان يتعارض لجهلنا بما هو علة
الحكم حقيقة لكنها لا تحتمل التناقض فكذا العلل الثابتة بها وحقيقة

المعنى فيه ان التناقض يبطل نفس الدليل ويلزم منه نسبة الجهل
والسفه الى صاحب الشرع وهو منزه عنهما فاما التعارض فلا يبطل
الدليل بل يقرره ويلزم منه نسبة الجهل الينا لا الى صاحب الشرع وذلك
جائز كذا قيل فان قيل ان اردتم بفساد هذا النوع من الدفع فساده
قبل ظهور اثر الوصف وصحته فذلك غير مسلم لان الدفع بالممانعة
لما صح لاحتمال عدم صحة الوصف وعدم تاثيره صح بالمناقضة وفساد
الوضع بهذا الاحتمال ايضا كما في العلل الطردية وان اردتم به فساده
بعد ظهور صحة الوصف وتاثيره فذلك مسلم ولكن الممانعة بعد
ثبوت الاثر فاسدة ايضا لان تاثير الوصف لما ثبت بدليل مجمع عليه
لم يبق محل الممانعة ولم يصح بعده الا المعارضة قلنا اردنا به فساده قبل
ظهور التاثير لكنه يتبين بالتاثير لانه لما ثبت بالدليل تاثير الوصف
يتبين انه لم يكن محتملا للمناقضة وفساد الوضع بخلاف الممانعة
فانها في الحقيقة طلب الدليل على صحة الوصف وتاثيره وبعد ظهوره
لم يتبين ان ذلك الطلب كان باطلا والتحقيق فيه ان المجيب لما كان من
قصده التعليل بوصف مؤثر وعين وصفا من اوصاف النص
للتعليل لا يحتمل ذلك الوصف المناقضة وفساد الوضع اصلا قبل
بيان التاثير وبعده اذ لو احتملها قبله او بعده لا يكون مؤثرا حقيقة
والتقدير انه مؤثر في الحقيقة فاما اذا علل بوصف طردي فيحتمل ان
يكون صحيحا في نفسه ويحتمل ان يكون فاسدا اذ الطرد يوجد في الاوصاف
الفاسدة كما يوجد في الاوصاف الصحيحة فيحتمل حقيقة المناقضة
وفساد الوضع فيجوز للسائل دفعه بهما ثم الشيخ ذكر هنا ان ليس
للسائل بعد الممانعة الا المعارضة كما ذكر الشيخ الامام فخر الاسلام في
اصوله وذكر في نسخة اخرى بعد بيان انواع الممانعة ان التاثير
اذا ثبت للوصف تجاوز السائل عن الممانعة الى القول بموجب العلة
ان امكن ثم الى القلب ثم الى العكس ثم الى المعارضة وهو اوضح لان الدفع

اذا امكن

اذا امكن بتسليم ما علله الخصم مع بقاء الخلاف مع انه اقرب الى
الممانعة من المعارضة كان اولى من الذهاب الى المعارضة التي هي
اسوء احوال المجيب قوله لكنه اذا تصور مناقضة يجب دفعه
من وجوه اربعة كما نقول في الخارج من غير السبيلين انه نجس خارج
من الانسان فكان حدثا كالبول فيورد عليه ما اذا لم يسل فندفعه
اولا بالوصف وهو انه ليس بخارج لان تحت كل جلدة رطوبة وفي
كل عرق دما فاذا زايله الجلد كان ظاهرا لا خارجا لكنه الضير للشان
اذا تصور مناقضة اي ورد نقض صوري على العلة المؤثرة يجب دفع
ذلك النقض بوجوه اربعة بخلاف العلة الطردية حيث لا يمكن دفعها
عنها لان النقض الوارد عليها يبطلها حقيقة اذ الاطراد لا يقع بعد النقض
اصلا ولا يمكن دفعه بوجه الاول بالوصف بان يقول ما ذكرته علة ليس
موجودا في صورة النقض فتختلف الحكم فيها لا يدل على فساد العلة والثاني
بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو الاثر بان يقول ليس المعنى الذي جعل
الوصف به علة وهو التاثير موجودا في صورة النقض فلا يكون الوصف
بدونه علة واذا لم يكن علة لم يكن نقضا والثالث بالحكم بان يقول ليس
الحكم المطلوب بالوصف متخلفا عن الوصف بل هو موجود لكن لم يظهر
لوجود المانع فلا يكون نقضا وهذا النوع من الدفع انما يستقيم على قول
من يجوز تخصيص العلة فاما عند من ياباه فلا يتاتى هذا الدفع على
مذهبه والرابع بالغرض المطلوب بالتعليل كما سنبينه وحاصله
الخروج عن المناقضة ان المعلل متى امكنه الجمع بين حكم علته وبين
ما يتصور مناقضة لم يكن ذلك نقضا حقيقة لان الجمع بين النقيضين
غير ممكن ومتى لم يمكنه الجمع لزمه النقض وبهذه الوجوه يمكنه الجمع من
غير رجوع عن الاولى فيصح الدفع بها كما نقول في الخارج من غير السبيلين
انه نجس خارج من بدن الانسان فكان حدثا كالبول فيورد على هذا
التعليل ما اذا لم يسل اي لم يتجاوز عن المخرج نقضا فانه خارج نجس و

ليس بحدث ومثله حدث في السبيلين بلا خلاف فندفعه اولا بالوصف
اي بمنع الوصف بان نقول لا نسلم ان ذلك خارج لان الخروج هو الانتقال
من مكان باطن الى مكان ظاهر كالرجل يخرج من الدار ولم يوجد هذا
المعنى فيما اذا لم يسل بان النجاسة بعد في محلها لم تنتقل عنه فان تحت
كل جلدة رطوبة وفي كل عرق دما والجلدة ساترة لها فاذا زالت الجلدة
صار ما تحتها ظاهرا لا خارجا لعدم الانتقال كمن كان في بيت او خيمة
متستر به اذا رفع عنه ما كان متستر به يكون ظاهرا لا خارجا
وانما سمي خارجا اذا فارق البيت والخيمة الا ترى انه لا يجب غسل ذلك
الموضع بالاجماع وان جاوز قدر الدرهم ولو ثبت وصف الخروج لوجب
غسل ذلك الموضع عنده قليلا كان او كثيرا ولوجب عندنا اذا جاوز
قدر الدرهم وليس اذا كان ما دون الدرهم وحيث لم يجب ولم يسن
بالاجماع دل على انه ليس بخارج لان هذا حكم النجاسة التي في محلها قوله
ثم بالمعنى الثابت بالوصف دلالة وهو وجوب غسل ذلك الموضع
للتطهير فيه صار الوصف حجة من حيث ان وجوب التطهير
في البدن باعتبار ما يكون منه لا يحتمل الوصف بالتجزي وهناك
لم يجب غسل ذلك الموضع فانعدم الحكم لعدم العلة ثم ندفع بالمعنى الثابت
بالوصف دلالة اي بالمعنى الثابت بدلالة هذا الوصف وهو التاثير فان
الخارج النجس انما صار حدثا باعتبار انه مؤثر في تنجس ذلك الموضع وايجاب
تطهيره حتى وجب غسل ذلك الموضع للتطهير ووجوب التطهير في البدن
باعتبار ما يكون منه اي بسبب ما يخرج من البدن لا يحتمل الوصف
بالتجزي فيجب غسل كله ثم يجوز الاقتصار على الاعضاء الاربعة كما في
البول فاحترز بقوله باعتبار ما يكون منه عن اصابة النجاسة من الخارج
فانها توجب غسل ذلك الموضع ولا توجب غسل جميع البدن بالاجماع
وهناك اي فيما اذا لم يسل لم يجب غسل ذلك الموضع بالاجماع كما بينا
فلم يكن كالبول في ايجاب الطهارة في محلها فكذا في غير محلها فتبين بالمثل

التاثير

التاثير ان غير السائل لم يدخل تحت التعليل وان عدم الحكم هناك لعدم
الوصف محقق وان وجد صورة ومثله يكون مرجحا للعلة فكيف يكون
نقضا قوله ويورد عليه صاحب الجرح السائل فندفعه بالحكم
ببيان انه حدث موجب للطهارة بعد خروج الوقت وبالغرض
فان غرضنا التسوية بين البول والدم وذلك حدث فاذا لزم صار
عفوا القيام وقت الصلوة فكذلك ههنا ويورد عليه اي على التعليل
المذكور نقضا صاحب الجرح السائل فان ما يخرج من جرحه خارج
نجس من بدن الانسان وانه ليس بحدث حيث لم ينتقض به الطهارة
ما دام الوقت باقيا او ما دام يصلي الفرض وما يتبعه من النوافل فندفعه
بالحكم اي ندفع النقض الوارد بمنع عدم الحكم في صورة النقض وهو القسم
الثالث بان نقول لا نسلم انه ليس بحدث بل هو حدث ولكن تاخر حكمه
الى ما بعد خروج الوقت ضرورة قدرة المكلف على الخروج عن عهدة التكليف
ولهذا يلزم الطهارة لصلوة اخرى بعد خروج الوقت بذلك الحدث لا
بالخروج فانه ليس بحدث بالاجماع ولا يجوز له المسح على الخفين بعد
خروج الوقت اذا لبسهما بعد السيلان والحكم قد يتصل بالسبب وقد
يتاخر عنه لمانع كالبيع بشرط الخيار وهذا النوع من الدفع انما يستقيم
على قول من جوز تخصيص العلة كما بيناه في الكشف وبالغرض اي ندفعه
بالغرض وهو القسم الرابع بان نقول الغرض من هذا التعليل الحاق الفرع
بالاصل والتسوية بينهما في المعنى الموجب للحكم وقد حصل فان الخارج
من احد السبيلين حدث فاذا لزم اي دام صار عفوا القيام وقت
الصلوة اي لاجل قيام وقت الصلوة فانه مخاطب بالاداء فيلزم ان يكون
قادرا عليه ولا قدرة الا بسقوط حكم الحدث في هذه الحالة فكذلك ههنا
اي فمثل الاصل الفرع هو الخارج من غير السبيلين في انه اذا صار لازما
يصير عفوا القيام وقت الصلوة ولو لم يجعل عفوا في الفرع عند اللزوم
لكان الفرع مخالفا للاصل وذلك لا يجوز فثبت ان التسوية التي هي المقصود

من التعليل فجعله عفوا كالاصل فلا يكون ذلك نقضا قوله واما
المعارضة فهي نوعان معارضة فيها مناقضة ومعارضة خالصة
اما المعارضة التي فيها مناقضة فالقلب واما المعارضة فكذا المراد
من المعارضة ههنا تسليم المعترض دلالة ما ذكره المستدل من الوصف
على مطلوبه وانشاء دليل آخر يدل على خلاف مطلوبه وقيل هي ممانعة
في الحكم مع بقاء دليل المستدل اذا السائل يقول للمجيب ما ذكرت من الوصف
وان دل على الحكم لكن عندي من الدليل ما يدل على خلافه فليس في تعرض
لدليله بالابطال ثم المعارضة من السائل مقبولة عند جمهور المحققين
من الفقهاء والمتكلمين وزعم بعض الجدليين انها غير مقبولة منه لانه
ينتهض مستدلا وليس له ذلك بل له الاعتراض المحض وذلك لان العلة
لا تصح الا بعد اقامة الدليل على صحتها فاذا انتصب السائل لذلك كان بانيا
مستدلا لا هادما معترضا وحجة الجمهور ان المعارضة اعتراض على العلة
فيكون مقبولة كالممانعة وذلك لان العلة التي تمسك بها المجيب لا تتم
حجة ما لم تسلم عن المعارضة فان المعارضة توجب وقوف الحجة بدليل
البينات وبدليل ان القرآن انما صار حجة عند السلامة عن المعارضة
فكانت المعارضة اعتراضا على العلة من حيث المعنى فيكون مقبولة ولان
المعتمد في القياس قوة الظن واذا تعارض الدليلان يفوت به قوة الظن
فيخرج كل واحد منهما حينئذ من ان يكون حجة الى ان يترجح احدهما
فكانت المعارضة بيان ان ما ذكره المستدل ليس بعلة فيكون اعتراضا
صحيحا ثم المعارضة على نوعين معارضة خالصة اي محضة لا يتضمن
ابطالا ومعارضة فيها مناقضة اي معارضة متضمنة ابطال تعليل
المعلل وذلك لان المعارضة اثبات وصف مبتدئ يوجب خلاف الوجه
دليل المستدل من غير تعرض له بالابطال والمناقضة ابطال دليله بيان
تخلف الحكم عن الوصف الذي ذكره علة في بعض الصور من غير اقامة
دليل مبتدئ في الفرع والاصل فلما تضمن هذا النوع من المعارضة

احدى

احدى خاصيتي المعارضة وهي اظهار علة مبتدئة واحدى خاصيتي
المناقضة وهي ابطال الدليل سمي معارضة فيها مناقضة وجعلت
المعارضة اصلا لانها قصدية والمناقضة ضمنية فان قيل كيف
يصح الجمع بينهما وبينهما تنافي اذ المعارضة تستلزم تسليم دليل المستدل
وصحة دلالته على الحكم والمناقضة تقتضي بطلان دليله وفساد
دلالته على الحكم وقد اختار الشيخ رح ايضا ان المناقضة لا ترد على العلل
المؤثرة فكيف تقبل هذا النوع من المعارضة بعد ظهور التاثير
قلنا ليست المعارضة تسليم الدليل مطلقا بل هي ممانعة في الحكم صورة
وممانعة في الدليل معنى بدعوى عدم سلامته عن المعارضة فلا يكون
بينهما تنافي اذ المقصود من كل واحد منهما الابطال ثم هذه المناقضة
تثبت في ضمن المعارضة فلا يمنع القبول اذ العبرة في مثله للمتضمن دون
المتضمن ولان الدليل بعد بيان التاثير لما قبل الابطال علم انه لم يكن مؤثرا
وان ما ذكره المعلل يشبه بالاثر وليس باثر في التحقيق والمناقضة انما
تمنع على ما هو مؤثر حقيقة كذا ذكره الامام العلامة مولانا حميد الدين رح
قوله وهو نوعان احدهما قلب العلة حكما والحكم علة وهو ماخوذ
من قلب الاناء وانما يصح هذا فيما يكون التعليل فيه بالحكم مثل قولهم
الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين قلنا المسلمون
انما يجلد بكرهم لانه يرجم ثيبهم فلما اهمل الانقلاب فسد الاصل وبطل
القياس والثاني قلب الوصف شاهدا على المعلل بعد ان كان شاهدا
له وهو ماخوذ من قلب الجراب فانه كان ظهره اليك فصار وجهه
اليك الا انه لا يكون الا بوصف زائد فيه تفسير الاول بمثال قولهم
في صوم رمضان انه صوم فرض فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم
القضاء فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية بعد
تعينه كصوم القضاء لكنه انما يتعين بعد الشروع وهذا يتعين
قبل الشروع وهو اي القلب الصحيح نوعان القلب في اللغة يستعمل

بمعنيين احدهما ان يجعل اسفل الشيء اعلاه واعلاه اسفله كقلب
القصعة والكوز والثاني ان يجعل باطن الشيء ظاهرا وظاهره باطنا
كقلب الجراب والثوب وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير
هيئة الشيء على خلاف الهيئة التي كان عليها فكذا في القياس يستعمل
القلب الصحيح بمعنيين وكلاهما يرجع الى معنى واحد وهو تغيير
التعليل الى هيئة يخالف الهيئة التي كان عليها احدهما اي احد النوعين
ان يجعل المعلول علة والعلة معلولا كما مثال قلب الاناء فان العلة
لكونها اصلا كان اعلى من الحكم والحكم لكونه تبعا كان اسفل منها
وبهذا القلب يصير اعلى التعليل اسفله واسفله اعلاه وكان كقلب
الاناء وانما يصح هذا النوع من القلب فيما اذا علل المستدل بالحكم بان
جعل حكما في الاصل علة لحكم آخر فيه ثم عداه الى الفرع فاما اذا علل بالوصف
المحض فلا يرد عليه هذا القلب لان الوصف لا يصير حكما بوجه ولا
يصير الحكم الثابت به علة له اصلا لانه سابق على الحكم مثل قولهم اي تحقق
هذا النوع من القلب في مثل قول اصحاب الشافعي رح في ان الاسلام ليس
من شرائط الاحصان حتى لو زنى الذمي الحر الثيب يرجم عندهم الكفار
جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم ثيبهم كالمسلمين اي الاحرار منهم وبقوله
مائة اشارة ذلك فان البكر من العبيد لما لم يجلد مائة لم يرجم الثيب منهم
فالبكر والثيب يقعان على الذكر والانثى فجعلوا جلد المائة علة لوجوب
الرجم قلنا المسلمون انما يجلد بكرهم لان ثيبهم يرجم لا انه يرجم ثيبهم
لانه يجلد بكرهم فجعلنا ما نصبه علة في الاصل وهو جلد المائة حكما
وما جعله حكما وهو رجم الثيب علة فهذا القلب معارضة صورة
حيث علل المسائل بتعليل يدل على خلاف الحكم الذي اوجبه المعلل
وفيها معنى المناقضة لان ما جعله المعلل علة لما صار حكما في المقيس عليه
بتعليل القالب واحتمل صيرورته حكما فسد الاصل وخرج من ان يكون
مقيسا عليه للمستدل في الحكم المطلوب فبقي قياسه بلا مقيس عليه

فبطل

فبطل فهو معنى قوله فلما احتمل اي هذا التعليل الانقلاب فسد الاصل
وبطل القياس اذ لم يبق الا قولهم الكفار جنس يجلد بكرهم مائة فيرجم
ثيبهم وهذا ليس بشبهة فضلا من ان يكون حجة اذ لا مستند له
اصلا والثاني اي النوع الثاني من القلب ان يجعل السائل وصف المعلل
حيث صار شاهدا عليك بما جئت عن خصمك وهذا السائل كما ان ظهر
الجراب كان اليك وبالقلب يصير بطنه اليك وان كان المراد من كاف
الخطاب السائل فمعنى قوله كان ظهر اليك كان معرضا عنك فاذا لك بان
كان شاهدا عليك فصار وجهه اليك شاهدا لنفسه بعد ان كان شاهدا
عليه وهو ماخوذ من قلب الجراب فانه الضمير للسائل او الوصف كان
ظهره اي ظهر الوصف اليك حيث كان شاهدا لك يحاج عنك فصار وجهه
اليك اي صار شاهدا لك مقبلا عليك بالاعانة وهذا النوع معارضة من
حيث انه تعليل يوجب خلاف ما اوجبه المعلل وفيها مناقضة لان المطلوب
هو الحكم والوصف الذي يشهد بثبوته من وجه وبانتفائه من وجه آخر
يكون متناقضا في نفسه بمنزلة الشاهدين لاحد الخصمين على الآخر في حادثة
ثم الخصم الآخر عليه في عين تلك الحادثة فانه يتناقض كلامه بخلاف المعارضة
بقياس آخر حيث لا يكون مناقضة لان التعارض يوجب الاشتباه
فيتعذر العمل للاشتباه الى ان يتبين رجحان لاحدهما على الآخر وهذا
لا يوجب تناقضا الا انه اي هذا النوع من القلب لا يكون اي لا يتحقق الا
بوصف زائد على الذي ذكره المعلل فيه اي في ذلك الوصف تفسير وتقرير
للوصف الاول لا انه تغيير له وهو جواب عما يقال القلب يكون بتعليل
الحكم بعين ذلك الوصف فاما بزيد عليه وصف آخر لم يبق بعينه علة اذ لم
فيكون هذا التعليق الحكم بعلة اخرى فيكون معارضة محضة غير
متضمنة للابطال فقال هذه الزيادة تفسير للوصف الاول وتقرير له
لا تغيير له فلا يجعله في حكم شيء آخر مثاله يعني مثال ما يجري فيه هذا
النوع من القلب قول اصحاب الشافعي رح في صوم رمضان انه صوم فرض

فلا يتادى الا بتعيين النية كصوم القضاء فعللوا وجوب التعيين
بوصف م بوجوب الفرضية فقلنا لما كان صوما فرضا استغنى عن تعيين النية
بعد تعينه كصوم القضاء لكنه اى لكن صوم القضاء انما يتعين
بعد الشروع فيه وهذا اى صوم رمضان متعين قبل الشروع فيه
لانتفاء سائر الصيامات عن الوقت فزدنا في القلب بعد تعينه وهو
تفسير لما ابهمه الخصم حيث لم يتبين انه متعين في هذا الوقت لعدم
بقاء غيره من الصيامات مشروعا معه في هذا الوقت تلبيسا علينا
فنحن فسرنا بهذه الزيادة ما تركه الخصم وبينا هذا محل النزاع فكان
قياس هذا الصوم من القضاء ما بعد الشروع وزعم بعض الاصوليين
ان القلب مردود لان المعترض ان لم يتعرض في القلب لنقيض حكم المستدل
فلا يقدح ذلك في الدليل لجواز ان يكون للعلة الواحدة والاصل الواحد
حكمان غير متنافيين وان تعرض لنقيضه فلا يمكن اعتباره باصل
المستدل ولا اثباته بعلته لاستحالة اجتماع النقيضين في محل واحد
ولاستحالة اقتضاء العلة حكمين متنافيين لتعذر مناسبتها اياهما
والجواب عن الاول انه لم يتعرض لنقيض حكم المستدل فلا يخرج بذلك عن
كونه قادحا في الدليل اذا كان ما تعرض لنفيه من لوازم حكم المستدل
وعن الثاني ان شرط القلب اشتمال الاصل على حكمين غير متنافيين في
ذاتيهما فلا يمتنع اجتماعهما في الفرع بدليل منفصل وان لا يكون مناسبة
الوصف الحكم ونقيضه حقيقة لاستحالته واذا كان كذلك يصح حصولهما
في الاصل من غير استحالة لعدم تنافيهما في ذاتيهما فيمكن ان تكون العلة
مناسبة لحكمه في نظر المستدل ولنقيضه في نظر السائل واذا اندفعت
الاستحالة صح القلب ولما ثبت ان القلب صحيح وهو معارضة كان للمستدل
ان يمنع حكم القالب في الاصل وان يقدح في تاثير العلة فيه بالنقض وعدم
التاثير وان يقول بموجبه اذا امكنه بيان ان اللازم من ذلك القلب
لا ينافي حكمه وان يقلب قلبه اذا لم يكن قلب القلب مناقضا لحكمه لان

قلب

قلب القالب اذا فسد بالقلب الثاني سلم اصل القياس من القلب كذا
في عامة نسخ الاصول ورايت في بعض فوائد اصول الفقه انه لا يسمع
القلب والنقض على القلب لانه خرج مخرج افساد كلام الخصم لا على سبيل
التعليل فلا يندفع الا ببيان ان هذا القلب لا يقدح في دلالة الوصف
على الحكم ولكن الاول اصح لانه تعليل في مقابلة تعليل المعلل فيرد عليه ما يرد
على الاول واعلم ان تجويز الاعتراض على العلل المؤثرة بالقلب ممن يمنع
الاعتراض عليها بالمناقضة وفساد الوضع مشكل لان العلة بعدما
ثبت تاثيرها بدليل مجمع عليه لا يحتمل القلب حقيقة كما لا يحتمل المناقضة
وفساد الوضع فانه لو ثبت التاثير لوجوب الجلد في ايجاب الرجم في حق
المسلمين لا يمكن قلبه بجعل الرجم علة للجلد الا ترى ان التاثير في قولنا
في المدبر مملوك تعلق عتقه بمطلق موت المولى فلا يجوز بعد كام الولد
لما ظهر التاثير لتعلق العتق بالموت في المنع عن البيع في ام الولد لا يمكنه لا يمكن م
قلبه بان يقال انما تعلق العتق بالموت لان البيع لم يجز وكذا لا يمكن للقالب
بيان التاثير لتعليله بعدما ظهر تاثير التعليل الاول وبدون التاثير لا يقبل
منه قوله لان القلب معارضة وغير المؤثر لا يصلح معارضا للمؤثر واذا
كان كذلك ينبغي ان لا يرد حقيقة القلب على العلل المؤثرة كفساد الوضع
والمناقضة ولورود صورة القلب في بعض العلل يدفع ببيان التاثير
كما اندفع صورة المناقضة بالوجوه المذكورة وانما يرد حقيقة القلب على
العلل الطردية يؤيده ما ذكر صدر الاسلام ابو اليسر بعد بيان نوعي القلب
والقلب الاول انما يجري في كل طرد جعل الحكم فيه علة والقلب الثاني يجري على كل
طرد ما لم يظهر التاثير وما ذكر في نسخة اخرى من اصول الفقه والمخلص
من القلب بذكر تاثير الوصف في الحكم الذي علل دون الحكم الذي قالب الخصم
فتبين ان الاعتراض بالقلب بعد التاثير غير صحيح وانه كالمناقضة وفساد
الوضع من غير فرق قوله ووقع تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف
مثاله قولهم هذه عبادة لا تمضي في فاسدها فوجب ان لا تلزم بالشروع

كالوضوء فيقال لهم لما كان كذلك وجب ان يستوى فيه عمل
الشروع والنذر كالوضوء وهو ضعيف من وجوه القلب لانه لما
جاء بحكم آخر ذهبت المناقضة وان المقصود من الكلام معناه و
الاستواء مختلف في المعنى ثبوت من وجه وسقوط من وجه على التضاد
وذلك مبطل للقياس وقد تقلب العلة من وجه آخر وهو ضعيف
اى فاسد مثاله قول اصحاب الشافعى ان الشروع فى صوم التطوع
او صلوة التطوع لا يوجب المضى فيه حتى لا يجب القضاء بافساده هذه
اى هذه العبادة وهى اى الصلوة او الصوم النفل الذى شرع فيه عبادة
لا يمضى فى فاسدها يعنى اذا فسدت لا يجب ولا يجوز اتمامها والمضى
فيها واحترزنا به عن الحج فانه وجب بالشروع لان المضى يجب فيه بعد
الفساد فيحتمل ان يلزم بالشروع كالوضوء فانه لما لم يمض فى
فاسده لم يلزم بالشروع فيقال لهم لما كان كذلك اى لما كان الشان
كما بينا ان ما شرع فيه عبادة لا يمضى فى فاسدها وجب ان يستوى
فيه اى فيما شرع فيه من العبادة عمل النذر والشروع كما استوى عملهما
فى الوضوء يعنى استوى عملهما فى الوضوء باعتبار انه لا يمضى فى فاسده
وهذا المعنى موجود فى المتنازع فيه لانه لا يمضى فى فاسده ايضا فوجب
ان يثبت استواؤهما فيه كما فى الوضوء ولما ثبت استواؤهما فيه
والنذر ملزم فيه بالاجماع كان الشروع ملزما ايضا عملا بالقضية الاستواء
وهذه اى هذا النوع من القلب ضعيف اى فاسد من وجوه القلب
ويسمى هذا قلب التسوية وقد اختلف فيه فذهب بعض من صحح القلب
الى قبول هذا النوع لوجود حد القلب فيه اذ السائل قد جعل الوصف
المذكور بعد ما كان شاهدا عليه شاهدا لنفسه فيما ادعاه من
الحكم المستلزم لمخالفة دعوى المستدل لان الاستواء الشروع والنذر
لو ثبت يلزم منه كون الشروع ملزما كالنذر وهو خلاف دعوى
المستدل وذهب آخرون الى انه لا يقبل للوجهين المذكورين فى

الكتاب

الكتاب احدهما ان السائل جاء بحكم آخر ليس بمناقض للحكم الاول
لان المستدل لم يسق التسوية ليكون اثباتها مناقضا لمدعاه واذا
كان كذلك ذهبت المناقضة التى هى شرط صحة القلب فلم يكن دفعا
لدعوى المستدل فلا يقبل ولكن الفريق الاول يقولون ليس تناقض
الحكمين ذاتا شرطا لصحة القلب بل انتفاء الجمع بينهما بدليل منفصل
كاف لصحته وقد وجد ان ثبوت الاستواء مستلزم لانتفاء
دعوى المستدل وفى بيان الوجه الثانى دفع هذا السؤال وهو
ان المقصود من الكلام معناه فان ما لا معنى له من الالفاظ ليس
بكلام والسائل وان علق بالوصف المذكور حكم الاستواء لكن
المقصود شئ آخر يختلف معنى الاستواء فيه بالنسبة الى الفرع والاصل
فان استواء النذر والشروع فى الاصل وهو الوضوء باعتبار
عدم الالزام فانه لا اثر للنذر ولا للشروع فى ايجاب الوضوء بالاجماع
واستواؤهما فى الفرع وهو النفل باعتبار الالزام وهو معنى قوله ثبوت
من وجه وسقوط من وجه على وجه التضاد اى التنافى وذلك اى
اختلاف المعنى مبطل للقياس لانه ابانه مثل حكم احد المذكورين
بمثل علته فى الآخر فيستحيل ان يتعدى من الاصل الى الفرع حكم لا يوجد
فى الاصل وكون الشروع ملزما الذى هو مقصود السائل ليس بموجود فى
الاصل وهو الوضوء بل هو غير ملزم فيه فاثبات كونه ملزما فى النفل
بالقياس على الوضوء لا يكون الا مثل اثبات الحرمة فى الفرع بالقياس على
الخل من حيث المعنى وانما يستقيم هذا التعليل اذا كان الاستواء بنفسه
مقصودا وليس هو بمقصود قوله واما المعارضة الخالصة فنوعان
احدهما فى حكم الفرع وهو صحيح واما المعارضة الخالصة اى المعارضة
التى خلصت عن معنى المناقضة والابطال فنوعان احدهما فى حكم الفرع
بان يذكر السائل علة اخرى توجب خلاف ما توجبه علة المستدل من
غير زيادة وتغيير فيه اى فى ذلك المحل بعينه فيقع به محض المقابلة من غير

تعرض لابطال علة الخصم فيمتنع العمل بها بمدافعة كل واحد منهما ما
يقابلها وينسد طريق العمل الا بترجيح احدى العلتين على الاخرى فاذا
ترجحت احداهما وجب العمل بالراجحة حينئذ ومثال هذا النوع من
المعارضة يتحقق في قول اصحاب الشافعي في تثليث المسح المسح ركن في
الوضوء فيسن تثليثه كالغسل فانا نعارضهم بقولنا انه مسح فلا
يسن تثليثه كمسح الخف فهذه معارضة خالصة صحيحة لما فيها من
اثبات حكم مخالف للحكم الاول بعلة اخرى في ذلك المحل بعينه قوله
والثاني في علة الاصل وذلك بط لعدم حكمه ولفساده لو افاد تعدية
لانه لا اتصال له بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك العلة فيه
وعدم العلة لا يوجب عدم الحكم وكل كلام صحيح في الاصل يذكر على سبيل
المفارقة فاذكره على سبيل الممانعة كقولهم في اعتاق الراهن انه تصرف
يلاقي حق المرتهن بالابطال فكان مردودا كالبيع فقال ليس هذا
كالبيع لانه يحتمل الفسخ بخلاف العتق والوجه فيه ان نقول ان القياس
لتعدية حكم الاصل دون تغييره وحكم الاصل وقف ما يحتمل الرد والفسخ
وانت في الفرع تبطل اصلا ما لا يحتمل الفسخ فصل في الترجيح
واذا ثبت المعارضة كان السبيل فيه الترجيح والثاني في علة الاصل اي
النوع الثاني معارضة في علة الاصل وهي ان يذكر السائل علة اخرى في
المقيس عليه تفقد هي في الفرع ويسند الحكم اليها معارضا للمجيب وذلك
اي هذا النوع من المعارضة باطل لان الوصف الذي يدعيه السائل
متعديا كان او غير متعد لا ينافي الوصف الذي يدعيه المجيب اذ الحكم في
الاصل يجوز ان يثبت بعلل مختلفة كما وقعت في دم قطرة بول ودم
وخمر تنجس بنجاسة البول والدم والخمر جميعا حتى لو توهمنا زوال البعض
يبقى الباقي نجسا ثم ذلك الوصف ان لم يكن متعديا فمفسده ظاهر بانا
قد بينا ان حكم التعليل ليس الا التعدية فاذا خلا التعليل عن التعدية
بطل لخلوه عن الفائدة اذ الحكم في الاصل ثابت بالنص دون العلة ولا فرع

يثبت الحكم

يثبت الحكم فيه بالعلة واذا بطل التعليل بطلت المعارضة به وهو معنى
قوله لعدم حكمه اي لعدم حكم التعليل وان كان متعديا كانت المعارضة
فاسدة ايضا سواء تعدى الى فرع مجمع عليه او الى فرع مختلف فيه
لعدم اتصال هذه المعارضة بموضع النزاع الا من حيث انه ينعدم تلك
العلة في هذا الموضع وقد ثبت ان عدم العلة لا يوجب عدم الحكم ولا يصلح
دليلا عند عدم حجة اخرى فكيف يصلح دليلا عند مقابلة حجة مثاله
ما اذا علل المجيب في حرمة بيع الجص بجنسه متفاضلا بانه مكيل قوبل
بجنسه فيحرم بيعه به متفاضلا كالحنطة والشعير فيعارضه السائل
بان المعنى ليس في الاصل ما ذكرت ولكنه الاقتيات والادخار وقد فقد هذا
المعنى في الفرع وهذا المعنى يتعدى الى الفصل مجمع عليه وهو الارز والدخن
ونحوهما اذ لا ينافي قول المجيب السائل فيها لكن المعارضة في هذا الموضع
لا تفيد للسائل الا من حيث انه ليس بموجود في الجص وقد قلنا ان عدم
العلة لا يصلح دليلا ولو عارضه بان يقول ليس المعنى في الاصل ما ذكرت
ولكنه الطعم ولم يوجد في الفرع فهذا معنى يتعدى الى فرع مختلف فيه وهو
الفواكه وما دون الكيل ولما ثبت فساد الوجه الاول كان هذا الوجه اولى
بالفساد وهذا معنى قوله ولفساده اي فساد التعليل الذي عارضه به لو
افاد تعدية واعلم ان المعارضة في الاصل يسمى بالمفارقة عند الجمهور
وهي من الاسئلة الفاسدة التي لا تقبل من السائل على ما بينا في الكشف
وقد يقع الفرق بمعنى صحيح في نفسه فيتبين الشيخ وجه ايراده على طريق
يقبل منه فقال وكل كلام صحيح في الاصل اي في نفسه واصل وضعه يذكر
على سبيل المفارقة اي يذكره السائل او اصل الطرد في مقام السؤال على
وجه الفرق فلا يقبل منهم ذكره على سبيل الممانعة ليكون مناقضة
على احد الانكار فيقبل منه لا محالة كقولهم في اعتاق الراهن اذا اعتق الراهن
العبد المرهون نفذ عتقه عندنا سواء كان الراهن موسرا او معسرا
الا انه اذا كان معسرا يؤمر العبد بالسعاية في اقل من قيمته ومن الدين

ثم يرجع على المولى عند اليسار وعند الشافعي لا ينفذ اعتاقه اذا كان
معسرا قولا واحدا وله قولان في الموسر فعلل اصحابه في هذه المسئلة بان
الاعتاق تصرف من الراهن يلاقي حق المرتهن بالابطال اذ يبطل حقه في الرهن
بدون رضاه به وهو البيع بالدين عنده والحبس الدائم عندنا فكان
مردودا كالبيع اي كما اذا باع الراهن المرهون بغير اذن المرتهن فقالوا اي
فرق اهل الطرد من اصحابنا بين البيع الذي هو الاصل وبين
الاعتاق الذي هو الفرع فقالوا اليس الاعتاق مثل البيع لان البيع
يحتمل الفسخ بعد وقوعه فيظهر اثر حق المرتهن في المنع من النفاذ
فينعقد على وجه يتمكن المرتهن من فسخه بخلاف الاعتاق فانه لا
يحتمل الفسخ بعد ما صدر من الاهل في محله فلا يظهر اثر حق المرتهن
في المنع من النفاذ فينعقد لازما فهذا فرق فقهي صحيح في نفسه ولكنه
فسد لصدوره ممن ليس له ولاية الفرق وهو السائل فلم يقبل والوجه
في ايراده على وجه الممانعة ليقبل ان يقول السائل ان القائل كتعدية
حكم الاصل دون تغييره ونحن لا نسلم وجود هذا الشرط وهو التعدية
بدون التغيير في المتنازع فيه لان حكم الاصل وهو البيع وقف اي توقف
ما يحتمل الرد في ابتدائه والفسخ بعد ثبوته لان حق المرتهن لا يمنع انعقاد
البيع عليه من الراهن بالاجماع حتى لو تربص الى ان يذهب حق المرتهن
ثم البيع كذا في الاسرار وانت في الاصل وهو الاعتاق تبطل اصلا ملا
يحتمل الفسخ والرد اي تلغى من الاصل ملا يحتمل الفسخ بعد ثبوته و
الرد في ابتدائه فان العبد لو رد الاعتاق لا يرتد ولو اراد هو والمولى
ان يفسخاه لا ينفسخ بوجه بخلاف البيع وهذا تغيير لحكم الاصل لان
الابطال من الاصل غير الانعقاد على وجه التوقف واصلا نصب على
التمييز او على المصدر وما مفعول به فصل في الترجيح
ولما فرغ الشيخ عن بيان الممانعة والمعارضة سلك في بيان دفع
المعارضة بعد تحققها فقال واذا قامت المعارضة اي تحققت

بان لم

بان لم تندفع بطريق من الطرق المسلوكة في دفع العلل من الممانعة
والقلب ونحوهما كان السبيل فيه اي في دفع المعارضة الترجيح فان
اسوء احوال المجيب ان يساويه السائل في الدرجة باقامة دليل يوجب
خلاف ما اقتضاه دليل المجيب فوجب دفعه ببيان الترجيح اذا لم
يندفع بطريق آخر فان لم يتات للمجيب الترجيح صار منقطعا وان
رجح علته فللسائل ان يعارضه بترجيح علته كما كان له ان يعارض
علته بعلته وان لم يمكنه ترجيح علته لزمه ما ادعاه المجيب لان العمل
بالراجح واهمال المرجوح واجب عند عامة العلماء وقال قوم لا يجوز
التمسك بالترجيح عند التعارض بل الواجب التوقف والتخيير لقوله تعالى
فاعتبروا يا اولي الابصار فقد امر بالاعتبار والعمل بالمرجوح اعتبار
وقوله عليه الصلوة والسلام نحن نحكم بالظاهر والحكم بالمرجوح حكم
بالظاهر وتمسكنا باجماع الصحابة والسلف على تقديم بعض الادلة
الظنية على البعض اذا اقترن به ما يقوي على ما معارضته فانهم
قدموا خبر عائشة رض في التقاء الختانين على خبر من روى ان لا
ماء الا من الماء وقدموا خبر من روت من ان واجبا انه عليه الصلوة
والسلام كان يصبح جنبا وهو صائم على ما روى ابو هريرة عن الفضل
بن عباس عن النبي عليه الصلوة والسلام من اصبح جنبا فلا صيام له
وقوي على خبر ابي بكر فلم يحلفه وحلف غيره وقوي ابو بكر خبر المغيرة
في ميراث الجدة لما روى معه محمد بن مسلمة الى غير ذلك مما يكثر
تعداده ولان العقلاء يوجبون العمل بالراجح بعقولهم في الحوادث
والاصل تنزيل الامور الشرعية على وزان الامور العرفية لكونه اسرع
الى الانعقاد ولهذا قال عليه الصلوة والسلام ما راه المسلمون حسنا
فهو عند الله حسن ومقتضى الآية وجوب النظر وليس فيها ما ينافي
القول بوجوب العمل بالراجح ولا نسلم ان المرجوح ظاهر لان الظاهر
ما ترجح احد طرفيه على الآخر والمرجوح مع الراجح ليس كذلك واعلم

ان الترجيح انما يقع بين المظنونين لان المظنون يتفاوت في القوة
ولا يتصور ذلك في معلومين اذ ليس بعض المعلوم اقوى من بعض
والمكان بعضها اجلى واقرب حصولا واشد استغناء عن التامل ولذلك
قلنا اذا تعارض نصان قاطعان فلا سبيل الى الترجيح بل المتاخر هو
الناسخ ان عرف التاخير صريحا او دلالة والا وجب المصير الى دليل آخر
او التوقف فلا في معلوم ومظنون لاستحالة بقاء الظن في مقابلة العلم
فثبت ان محل الترجيح الدلائل الظنية والاقيسة منها فقد تعارضها
وجب الترجيح على الاوجه التي مر ذكرها قوله وهو عبارة عن فضل
احد المثلين على الآخر وصفا الخ قالوا ان القياس لا يترجح بقياس آخر
وكذلك الكتاب والحديث وانما يترجح البعض بقوة فيه وهو اي الترجيح
عبارة عن فضل اي زيادة احد المثلين على الآخر وصفا في هذه
العبارة توسع لان ما ذكر معنى الرجحان لا معنى الترجيح فان الترجيح
اثبات الرجحان وكان الشيخ حذف المضاف لظهوره واقام المضاف
اليه مقامه فكان التقدير هو عبارة عن بيان زيادة احد المثلين
على الآخر وصفا ولهذا قال القاضي الامام ابو زيد الترجيح اظهار
الزيادة لاحد المثلين على الآخر وصفا ومعنى قوله وصفا ان الترجيح
يقع بما لا عبرة له في المعارضة فكان بمنزلة الوصف المزيد عليه لا
بما يصلح اصلا ويقوم به المعارضة من وجه كرجحان الميزان فانه عبارة
عن زيادة بعد ثبوت المعادلة بين كفتي الميزان وتلك الزيادة على وجه
لا يقوم به المماثلة ابتداء ولا تدخل تحت الوزن منفردة عن المزيد
عليه قصدا في العادة كالدانق او الحبة او الشعيرة في مقابلة العشرة
والسبعة لا يعتبر وزنه عادة ولا يزيد له الوزن ويجعل كان لم يكن
بخلاف الستة والسبعة ونحوهما اذا قوبلت بالعشرة فان ذلك
ما يسمى ترجيحا لان الستة ونحوها يعتبر وزنها في مقابلة العشرة
ولا يهدر واحترز بقوله وصفا عن الترجيح بكثرة الادلة بان يكون

في احد

في احد الجانبين حديث واحد او قياس واحد وفي الآخر حديثان
او قياسان كما اشار اليه بقوله حتى قالوا الى الخر وقد اختلف فيه
فذهب بعض اهل النظر من اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي الى انه
صحيح لان الدليل الواحد لا يقاوم الا دليلا واحدا من جنسه فيتساقطان
بالتعارض فيبقى الدليل الآخر سالما عن المعارضة فيصح الاحتجاج به وبه
المقصود ومن الترجيح قوة الظن الصادر عن احدى الامارتين المتعارضتين
وقد حصل قوة الظن في الدليل الذي عاضده دليل آخر مثله في اثبات
الحكم فيترجح على الآخر الا ترى ان العلة المنتزعة من اصول يترجح على
المنتزعة من اصل واحد لتقويها بكثرة اصولها فالعلة المنتزعة من
اصول كلما تدل على حكم واحد يكون اولى بالترجيح من العلة الواحدة المنتزعة
من اصل واحد لتقويها بكثرتها في انفسها وكثرة اصولها وذهبت
عامة الاصوليين الى ان الترجيح لا يقع بكثرة الادلة لان الشيء انما يتقوى
بصفة توجد في ذاته لا بانضمام مثله اليه كما في المحسوسات وهذا
لان الوصف لا قوام له بنفسه فلا توجد الا تبعا لغيره فيتقوى به
الموصوف فاما الدليل المستبد بنفسه فلا يكون تبعا لغيره فلا
يحدث بانضمامه الى الغير قوة لغيره بل يكون كل واحد معارضا
للدليل الذي يوجب الحكم على خلافه فيتساقط الكل بالتعارض
وهذا بخلاف العلة المنتزعة من اصول لانها باعتبار شهادة
الاصول بصحتها تقوت في نفسها فترجح على الاخرى بتقويتها
فاما العلل فلا يتقوى بكثرتها ولا بكثرة اصولها لان كل اصل يشهد
بصحة علة المنتزعة لا بصحة علة اصل آخر ولا نسلم ان قوة الظن
يحصل بكثرة الادلة فانه لو اجتمع الف قياس وعارض تلك الاقيسة
خبر واحد من اخبار الآحاد كان ذلك الخبر راجحا كما لو كان القياس
واحدا ولو كان للكثرة اثر في قوة الظن لترجحت الاقيسة المتكثرة
بتعاضدها على الحديث الواحد ويؤيد ما ذكرنا اتفاقهم على عدم

ترجيح الشهادة بكثرة العدد فان احد المدعيين لو اقام شاهدين
والآخر اربعة لا يترجح شهادة الاربعة على شهادة الاثنين لان شهادة
الاثنين علة تامة للحكم فلا يصلح مرجحة للحجة وكذا لو اقام ثلثة لان
زيادة شاهد واحد من جنس ما يقوم به الحجة بطريق الاصالة كالذي
يشهد بهلال رمضان وحده وفي السماء غيم فان تلك الشهادة حجة
حتى وجب على القاضي الامر بالصوم فلا يقوم به الترجح ولو اقام احدهما
شاهدين مستورين والآخر شاهدين عدلين يترجح شهادة العدلين
لظهور ما يولد معنى الصدق في شهادتهما فثبت ان الترجيح بكثرة الادلة
غير صحيح وانه انما يحصل بما يزيد قوة لما جعل حجة ويصير وصفا له و
قوله كذلك الكتاب والحديث اي ومثل القياس الكتاب في انه لا يترجح آية
بانضمام آية اخرى او حديث اليها والحديث بانضمام حديث آخر اليه
ولا يترجح كل واحد منهما بانضمام قياس اليه ونقل عن بعض مشايخنا ان
النصين المتعارضين وان كان لا يترجح واحد منهما بنص آخر لكنه
يترجح بالقياس لان القياس غير معتبر في مقابلة النص فكان بمنزلة الوصف
للنص الذي يوافقه وتابعاله فيصلح مرجحا والاصح ان احد النصين لا يترجح
بالقياس لانه من جنس ما يصلح حجة بنفسه بطريق الاصالة وان لم يكن حجة
في هذا الموضع وانما يترجح بعض الدليل على غيره لقوة فيه بان كان احد
المتعارضين مفسرا او محكما والآخر ماولا او مجملا او كان احدهما
خبرا مشهورا او متواترا والآخر خبرا واحدا لان هذه المعاني تثبت
قوة في احد الدليلين عدمت في الآخر على ما مر بيانه قوله وكذلك
صاحب الجراحات لا يترجح على صاحب جراحة واحدة وكذلك اي وكما لا
يترجح احد الدليلين بدليل آخر لا يترجح صاحب الجراحات على صاحب جراحة
واحدة حتى اذا جرح رجل رجلا بجراحة واحدة صالحة للقتل خطأ
وجرحه آخر عشر جراحات مثلا كذلك ايضا ومات من جميع الجراحات
كان الدية عليهما نصفين ويتحمل عنهما العاقلة ولا يجعل صاحب

الجراحات

الجراحات كانه قتله حتى كان جميع الدية عليه لان كل جراحة من
جراحات صاحب الجنايات المتعددة علة تامة تصلح معارضة لجراحة
صاحب الواحدة فلم تصلح وصفا لجناية اخرى فلا يقع بها الترجيح ولو
قطع احدهما يده ثم جز الآخر رقبته فالقاتل هو الذي جز رقبته
دون الآخر لزيادة قوة فيما هو علة القتل من فعله وهو انه لا يتوهم
بقاء من وجه بعد فعله بخلاف فعل الآخر قوله والذي يقع به الترجيح
اربعة الترجيح بقوة الاثر لان الاثر معنى في الحجة فمهما قوي كان اولى لفضل
في الوصف الحجة على مثاله الاستحسان في معارضة القياس والذي يقع
به الترجيح اربعة اي المعاني التي يقع بها الترجيح على وجه الصحة في القياسات
اربعة اقسام احدها الترجيح بقوة الاثر بان كان احد القياسين المؤثرين
المتعارضين اقوى تاثيرا من الآخر كان راجحا عليه وسقط العمل به
فاما اذا لم يكن احدهما مؤثرا فلا يكون حجة فلا يتاتى الترجيح وانما يصح
هذا النوع من الترجيح لان الاثر معنى في الحجة فان الوصف به صار حجة
فمهما كان اقوى كان الاحتجاج به اولى لفضل وصف في الحجة اي لزيادة
اثر وكادة في الوصف الذي هو حجة على مثال الاستحسان في معارضة
القياس فان القياس وان كان مؤثرا يترجح عليه الاستحسان لزيادة
قوة فيه وكذا عكسه وهو نظير ترجيح الخبر بقوة الاتصال فانه لما صار
حجة باتصاله بالنبي عليه الصلوة والسلام يقوى بما يوجب قوة في
الاتصال من سلامته عن الانقطاع وضبط راويه وفقهه على ما مر
بيانه فان قيل ان الشهادة صارت حجة بالعدالة كما صار الوصف حجة
بالاثر ثم الشهادة لا يترجح بقوة العدالة عند التعارض حتى لو وجد
العدالة في الجانبين تحقق التعارض وان كانت العدالة في احد الجانبين
اقوى منها في الجانب الآخر فكذا القياسات بعد ما ظهر تاثيرها فينبغي
ان لا يترجح احدها بقوة الاثر قلنا الشهادة صارت حجة بالولاية
الثابتة بالحرية والناس في ذلك سواء والعدالة شرط لترجيح جانب الصدق

والصدق يحصل باصل العدالة فلا يلتفت الى زيادة قوة فيها ولئن
سلمنا ان الشهادة صارت حجة بالعدالة فحينئذ لا نسلم التفاوت
في العدالة لانها عبارة عن الانزجار عن ارتكاب ما يعتقد الحرمة فيه
ولا تفاوت فيه بين الناس وكذا الوقوف على حقيقة فضل العدالة
متعذر لانه امر باطن فربما كان الذي يظن انه اعدل ادنى درجة
في التقوى من الذي يظن انه دونه فيها بخلاف تاثير العلة فان قوة
الاثر عند المقابلة يظهر على وجه لا يمكن انكاره لان تاثيرها يثبت بادلة
معلومة متفاوتة الاثر بعضها فوق بعض يمكن العمل بها والامثلة التي
تحقق فيها الترجيح بقوة الاثر المسائل الاستحسانية مثل مسئلة سؤر
سباع الطير بان سؤرها نجس في القياس لان لعابها متولد من النجس
فاداه الى الماء حالة الشرب فيتنجس كما في سؤر سباع البهائم وهذا وصف
بين الاثر فان ملاقاة النجس الماء توجب تنجسه بالنص وفي الاستحسان
هو طاهر لانها تشرب بمنقارها والمنقار عظم جاف لا رطوبة فيه فلا
توجب ملاقاة الماء بنجسه كملاقاة سائر العظام الطاهرة وهذا اقوى
اثرا من القياس لانه لا بد للتنجس من الاختلاط وقد تبين انه لم يوجد
الاختلاط اصلا فبقي الماء طاهرا كما كان مع وجه الاستحسان قد تايد
بدليل آخر وهو تحقق الضرورة في حفظ الاواني عن شربها فترجح
الاستحسان على القياس لقوة اثره فهو معنى قوله على مثال الاستحسان
في معارضة القياس ومثل مسئلة طول الحرة فانه لا يمنع الحر من نكاح
الامة عندنا وقال الشافعي يمنعه لان ارقاق الماء على غنية منه وهو حرام
على الحر كالذي تحته حرة وهذا وصف بين الاثر فان الارقاق اهلاك
معنى لان الرق اثر الكفر والكفر موت حكما قال الله تعالى ومن كان ميتا
فاحييناه اي كافرا فهديناه ولهذا يخير الامام في الاستاذي بين
الاسترقاق والقتل واذا كان كذلك لا يباح الا عند الضرورة كالقتل ولنا
ان نكاح يملكه العبد باذن مولاه اذا دفع اليه مهرا يصح للحرة والامة وقال له

اللحم

تزوج

تزوج من شئت فيملكه الحر كسائر الانكحة وهذا قوي الاثر لان
الحرية من صفات الكمال واسباب الكرامة والرق من اسباب تنصف
الحر فيجب ان يكون الرقيق في النصف مثل الحر في الكل فاما ان يزداد
اثر الرق ويتسع حله فلا وهذا اثر ظهرت قوته وازداد وضوحا بالتامل
في احوال البشر فانه حل لرسول الله عليه الصلوة والسلام التسع او ما
شاء من النساء لفضله وشرفه فاما ما ذكر من الاثر فضعيف بحقيقته
لان الارقاق دون التضييع وذلك جائز بالعزل في الحرة باذنها وفي الامة
بغير اذنها فالارقاق اولى وضعيف باحواله فان نكاح الامة جائز
لمن ملك سرية يستغني بها عنه كذا في اصول الفقه لفخر الاسلام وقال صاحب
في الكشف قوله والترجيح بقوة ثباته على الحكم المشهود به كقولنا في
مسح الراس انه مسح لانه اثبت في دلالة التخفيف من قولهم انه ركن في
دلالة التكرار فان اركان الصلوة تمامها بالاكمال دون التكرار فاما
اثر المسح في التخفيف فلا دم في كل ما لا يعقل تطهيرا كالتيمم ونحوه والترجيح
بقوة ثباته على الحكم المشهود به والمراد بان يكون وصف احد القياسين
الزم للحكم المتعلق به من وصف القياس الآخر وهو القسم الثاني من
الاقسام الاربعة والدليل على صحة ان الوصف المؤثر انما صار حجة باثره
ورجع اثره الكتاب او السنة او الاجماع لثبوته باحد هذه الادلة فاذا
ازداد الوصف ثباتا على الحكم ازداد قوة لفضل معناه الذي صار به حجة
وهو رجوع اثره الى هذه الادلة كقولنا في مسح الراس انه مسح فانه اثبت
في دلالة التخفيف اي دلالته على التخفيف من قولهم اي قول اصحاب الشافعي
انه ركن في دلالته على التكرار لان الركنية وصف عام ينتظم اركان الوضوء
والصلوة وغيرهما وهي لا توجب سنية التكرار في غير الوضوء بل من
قضية الركن في الصلوة انما مر بالاكمال دون التكرار حتى لم يشرع تكرار
القيام والركوع والسجود للاكمال بل سنة اطالتها له وتكرار السجدة
ليس من باب التكميل بل هو كل سجدة ركن على حدة حتى لا يجوز الصلوة

بدونها وقد وجد في الوضوء ما هو متكرر وليس بركن مثل
المضمضة والاستنشاق فثبت ان التكرار ينفك عن الركنية وجودا
وعدما فاما اثر المسح في التخفيف فلازم في كل ما لا يعقل تطهيرا اي في كل
مسح شرع للتطهير ولم يعقل فيه معنى التطهير كالتيمم ومسح الخف ومسح
الجبائر ومسح الجوارب على قول من يجيزه واحترز بقوله في كل ما لا يعقل
تطهيرا عن الاستنجاء بغير الماء فانه مسح وقد شرع التكرار فيه لانه عقل
فيه معنى التطهير اذ المقصود منه ازالة النجاسة والتنقية والتكرار اثر
في تحصيل هذا المقصود الا ترى ان الاستنجاء بالماء افضل ولو كانت الوظيفة
مسحا لكره التبديل بالغسل كما في مسح الراس والخف قوله والترجيح بكثرة
الاصول لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه والترجيح بكثرة الاصول
هذا هو القسم الثالث من اقسام الترجيح ومعناه ان يشهد لاحد الوصفين
اصلان او اصول فيترجح على الوصف الذي لم يشهد له الا اصل واحد مثل
وصف المسح في مسئلة التثليث فانه لما شهد بصحته التيمم ومسح الخف
ومسح الجبيرة وغيرها ولم يشهد بصحة وصف الخصم وهو الركنية لا
الغسل ترجح عليه ثم زعم بعض اصحابنا وبعض اصحاب الشافعي ان الترجيح
بكثرة الاصول غير صحيح لان كثرة الاصول في القياس بمنزلة كثرة الرواة في
الخبر والخبر لا يترجح بكثرة الرواة على ما مر بيانه فكذا هذا ولانه من جنس
الترجيح بكثرة العلة لان شهادة كل اصل بمنزلة علة على حدة وعند الجمهور
هو صحيح لان الحجة هي الوصف المؤثر لا الاصل المستنبط منه لكن كثرة
الاصول توجب زيادة تاكيد ولزوم الحكم بذلك الوصف من وجه آخر
غير ما ذكرنا من شدة التاثير والثبات على الحكم فيحدث بها قوة في نفس
الوصف فلذلك صلحت للترجيح وهو من جنس الاشتهار في السنن فان
كثرة الرواة ليست بحجة بل الخبر هو الحجة ولكن يحدث بكثرة الرواة قوة
وزيادة اتصال في نفس الخبر فيصير مشهورا او متواترا فيترجح على ما ليس
بتلك الصفة فتبين بما ذكرنا انه في الحقيقة ترجيح الوصف القوي على ما

ليس

ليس بقوي لا ترجيح الاصول على اصل وهو قريب من القسم الثاني وإليه
اشير بقوله لان في كثرة الاصول زيادة لزوم الحكم معه قال الامام شمس الائمة
وما من نوع من هذه الانواع اذا قرر في مسئلة الا وتبين به امكان
تقرير النوعين الاخرين فيه ايضا وهكذا في التقويم وذلك لان الاقسام
الثلثة راجعة الى معنى واحد وهو الترجيح بقوة تاثير الوصف الا ان الجهات
مختلفة فتعددها باعتبار الجهات فالترجيح بقوة التاثير بالنظر الى
نفس الوصف والترجيح بالثبات بالنظر الى الحكم والترجيح بكثرة الاصول
بالنظر الى الاصل وذكر في بعض الشروح ان الفرق بين هذا القسم والقسم
الثاني ان في القسم الثاني اخذ الترجيح من قوة الوصف وهو المسح في مسئلة
التثليث مثلا وفي هذا القسم اخذ من نظائره كالتيمم ونحوه وعبارة
بعضهم ان الترجيح في القسم الثاني باثر كثرة الاصول وهو الثبات على الحكم
المشهود به وفي هذا القسم بنفس كثرة الاصول وهو الثبات على الحكم وليس
هذا كترجيح القياس بالقياس لان ذلك انما لا يجوز باعتبار ان كل قياس علة
على حدة وفيما نحن فيه القياس واحد والمعنى واحد الا ان اصوله كثيرة
وكالترجيح بغلبة الاشباه لانه ترجيح باوصاف كثيرة مع كون المقيس عليه
متحدا كما قالوا في الاخ انه لا يعتق على الاخيه عند دخوله في ملكه لان الاشباه
بينه وبين ابن العم اكثر من الاشباه بينه وبين الوالد لانه يشبه الوالد
بوجه وهو الجزئية ويشبه ابن العم باوجه مثل جواز وضع الزكوة بين
الطرفين وقبول شهادة كل واحد منهما لصاحب وحل الحليلة وجريان
القياس من الطرفين وكل واحد من هذه الاشياء يصلح للجمع بين القصاص م
الاصل والفرع فكان من قبيل الترجيح بكثرة الادلة فاما فيما نحن فيه
فالوصف واحد وكل اصل يشهد بصحته فيوجب قوته وثباته على الحكم
وانما لم يذكر مثالا لهذا القسم لان مثال القسم الثاني يصلح مثالا له قوله
والترجيح بالعدم عند عدمه وهو اضعف وجوه الترجيح لان العدم لا لكن م
يتعلق به حكم الا ان الحكم اذا تعلق بوصف ثم عدم عند تقديره كان

اوضح لصحته والترجيح بالعدم عند العدم وهو القسم الرابع من اقسام
الترجيح ومعناه ان الوصف اذا كان مطردا ومنعكسا بان وجد الحكم
عند وجوده وعدم عند عدمه كان راجحا على الذي اطرد ولم ينعكس
واختلف في صحته فعند بعض المتاخرين لا عبرة به لان العدم لا يتعلق به
حكم اي لا يوجب عدم العلة عدم الحكم ولا وجوده لانه ليس بشيء فلا يصلح
مرجحا لان الرجحان لا بد له من سبب ومختار عامة الاصوليين انه صالح
للترجيح لان عدم الحكم عند عدم الوصف الذي جعل علة دليل على اختصاص
الحكم بذلك الوصف ووكاده تعلقه به فيصلح مرجحا من هذا الوجه لكنه
ترجيح ضعيف لاستلزامه اضافة الرجحان الى العدم الذي ليس بشيء
كما قال الفريق الاول وتظهر ثمرته عند المعارضة فانه اذا عارض هذا
النوع ترجيح آخر من الانواع الثلثة كان ذلك مقدما عليه كالترجيح
بالذات على الترجيح بالحال ومثاله قولنا في مسح الراس انه مسح في الوضوء
فلا يسن تكراره فانه يرجح على قولهم انه ركن في الوضوء فيسن تثليثه
لان ما قلنا ينعكس بما ليس بمسح كغسل الوجه واليد والرجل وما قالوا
لا ينعكس لان المضمضة تتكرر وليس بركن وكذلك قولنا في الاخوة
انها قرابة محرمة للنكاح لايجاب العتق احق من قولهم يجوز وضع زكوة
احدهما في الآخر لان ما قلنا ينعكس في بني الاعمام وما قالوا لا ينعكس لان
وضع الزكوة في الكافر لا يجوز فلا يجب به عتق قوله واذا تعارض
ضربان ترجيح كان الرجحان بالذات احق منه بالحال لان الحال قائمة
بالذات تابعة له والتبع لا يصلح مبطلا للاصل واذا تعارض ضربا
ترجيح هذا بيان المخلص عن تعارض الترجيحين فانهما اذا تعارضا
يحتاج الى ترجيح احدهما دفعا للتعارض ثم لا يخلو امن ان يقع كل واحد
منهما بمعنى راجع الى الذات او الى الحال او احدهما بمعنى راجع الى الذات
والآخر بمعنى راجع الى الحال ففي القسمين الاولين يطلب الترجيح بقوة
في المعاني ان امكن والا بقي التعارض وتحقق الانقطاع وفي القسم الثالث

كان

كان الترجيح بمعنى راجع الى الذات احق من الترجيح الآخر لوجهين
احدهما ان الذات اسبق وجودا من الحال زمانا او رتبة فبعد ما
وقع الترجيح بمعنى في الذات لا يتغير بما حدث من معنى في حال الآخر بعد ذلك
كاجتهاد امضى حكمه لا يحتمل النسخ بما يحدث من اجتهاد آخر بعده ولا
يقال الذات اسبق وجودا على حال نفسها لا على حال ذات اخرى وترجيح
الخصم يقع بحال ذات اخرى فيتساويان لانا نقول المنظور كون
الذات في نفس الامر مقدمة على الحال على ان الترجيح بالذات وبالحال قد
يقعان في شيء واحد كما في مسئلة التسبيت رجحنا بالكثرة وهي راجعة
الى ذات الصوم ورجح الخصم بالفساد احتياطا وهو راجع الى حال الصوم
ايضا والثاني هو المذكور في الكتاب ان الحال قائمة بالذات وما هو قائم
بغيره له حكم العدم في حق نفسه لعدم قيامه وبقائه بنفسه فكانت
الحال موجودة من وجه دون وجه تابعة لغيرها والذات موجودة
من كل وجه واصل بنفسها فكان الترجيح بها اولى وبعد ما صار الدليل
راجحا باعتبار الذات لا يجعل الآخر راجحا باعتبار الحال لانه يصير نسخا
وابطالا لما هو اصل بنفسه بما هو تبع لغيره والتبع لغيره لا يصلح مبطلا
لما هو اصل بنفسه وناسخا له وقد يرد عليه ان تبع الشيء لا يصلح مبطلا
لذلك الشيء ولكنه يصلح مبطلا لشيء آخر والجواب مثل الاول قوله
وعلى هذا قلنا في صوم رمضان انه يتادى بنية قبل انتصاف النهار
لانه ركن واحد يتعلق بالعزيمة فاذا وجدت في البعض دون البعض
تعارضا فرجحنا بالكثرة لانه من باب الوجود ولم نرجح بالفساد
احتياطا لانه في باب العبادات لانه ترجيح بمعنى في الحال فصل
ثم جملة ما يثبت بالحجج اللتي ذكرها سابقا على باب القياس شيئان
الاحكام الشرعية وما يتعلق به الاحكام الشرعية واذا يصح التعليل
للقياس بعد معرفة هذه الجملة فالحقناها بهذا الباب ليكون وسيلة
اليه بعد احكام طريق التعليل اما الاحكام الشرعية فانواع اربعة

وعلى هذا الاصل وهو ان الترجيح بالذات اولى من الترجيح بالحال قلنا
في صوم رمضان وفي كل صوم عين انه يجوز بنية قبل انتصاف النهار
لان الصوم ركن واحد تعلق جوازه بالعزيمة فيه فاذا وجدت العزيمة
في البعض دون البعض تعارضا اي البعض الذي وجدت العزيمة فيه
والبعض الذي لم توجد فيه او تعارض وجودها في البعض وعدمها
في البعض فوجودها في البعض يوجب الجواز في الكل وعدمها في
البعض يوجب الفساد في الكل لانه ركن واحد لا يتجزى صحة وفسادا
فرجحناه بالكثرة اي رجحنا البعض الذي وجدت العزيمة فيه او
وجود العزيمة في البعض بالكثرة التي هي معنى راجع الى الذات وحكمنا بالصحة
ورجح الشافعي رح البعض الذي لم توجد فيه العزيمة فحكم بالفساد احتياطا
في باب العبادة فانه اذا اجتمع فيها جهة الصحة وجهة الفساد ترجح
جانب الفساد بالاتفاق فكان ترجيحنا اولى لان الكثرة من باب
الوجود لانها تحصل بانضمام الاجزاء وهي معنى راجع الى الذات والفساد
من الاحوال فانه طارئ على الذات من كل وجه والترجيح بالذات مقدم
على الترجيح بالحال واعلم ان الاصوليين ذكروا وجوها كثيرة في الترجيح
الصحيحة والفاسدة بحيث لا تكاد تنضبط الا ان الشيخ اقتصر في بيان
الوجوه الصحيحة على هذه الاربعة لانها هي المبنية على المعاني المتداولة
بين اهل الفقه ولم يذكر الوجوه الفاسدة مثل الترجيح بغلبة الاشباه
والترجيح بعموم الوصف والترجيح بقلة الاوصاف ونحوها لقلة الفائدة
في الاشتغال بذكرها واحترازا عن التطويل اذ هو في مقام الاختصار
واعتمادا على ما ذكره الائمة في كتبهم وقد بيناها في كتاب الكشف
بتوفيق الله عز وجل فصل ثم جملة ما يثبت بالحجج التي ذكرناها
سابقا على باب القياس من الكتاب والسنة والاجماع شيآن الاحكام
الشرعية مثل الحل والحرمة والجواز والفساد ونحوها وما يتعلق به
الاحكام الشرعية مثل الاسباب والعلل والشروط وانما قيد بقوله

سابقا

سابقا على باب القياس لان هذه الاشياء لا تثبت بالقياس عند الكل
وعامة المتاخرين على ما عرف بل القياس مظهر الحكم لا مثبت له وانما
يصح التعليل القياس اي لاجل القياس بعد معرفة هذه الجملة وهي الاحكام
وما يتعلق بها ان القياس لتعدية حكم معلوم ثابت بسببه وشرطه
بوصف معلوم ولا يتحقق ذلك الا بعد معرفة هذه الاشياء فالحقناها
اي تلك الجملة يعني بيانها بهذا الباب وهو باب القياس ليكون الحاقها
بواسطة معرفتها وسيلة الى القياس بعد احكام طرق التعليل ببيان
اركانه وشروطه وما يتعلق به والوسيلة ما يتقرب به الى الغير والجمع الوسل
والوسائل ولا يقال لما كانت معرفة هذه الجملة وسيلة الى القياس كان
ينبغي ان يذكر هذه الجملة قبل القياس اذ الوسائل مقدمة على المقاصد
لانا نقول كون القياس اصلا من اصول الشرع وحجة من حججه اوجب
وصله بالحجج المتقدمة وترتيبه عليها فلذلك لزم تاخير بيان هذه الجملة
والحاقها به قوله حقوق الله تعالى خالصة وحقوق العباد خالصة
وما اجتمع فيه حقان وحق الله تعالى فيه غالب حقوق الله تعالى
خالصة بالنصب على التمييز قال السيد الامام ابو القاسم في الاصول
الفقه الحق الموجود من كل وجه الذي لا ريب في وجوده ومنه السر حق والعين
حق اي موجود باش وهذا الدين حق اي موجود صورة ومعنى ولفلان
حق في ذمة فلان اي شيء موجود من كل وجه حق وحق الله تعالى ما يتعلق به
النفع العام للعالم فلا يختص به احد وينسب الى الله تعالى تعظيما او لانه لا يختص
به احد الجبابرة كحرمة البيت الذي يتعلق به مصالحة العالم باتخاذه قبلة
لصلاتهم ومثابة لاعتذار اجرامهم وكحرمة الزنا لما يتعلق بها من عموم
النفع في سلامة الانساب وصيانة الفراش وارتفاع السيف بين العشائر
بسبب التنازع بين الزناة وانما ينسب اليه تعظيما لانه تعالى يتعالى عن ان
ينتفع بشيء فلا يكون شيء حقا له بهذا الوجه ولا يجوز ان يكون حقا له
بجهة التخليق لان الكل سواء في ذلك بل الاضافة لشرف ما عظم خطره

وقوى نفعه وشاع فضله بان ينتفع به الناس كافة وحق العبد لما
يتعلق به مصلحة العبد خاصة كحرمة مال الغير فانه حق العبد لتعلق
صيانة ماله بها فلهذا اباح مال الغير باباحة المالك ولا يباح الزنا باباحة
المراة ولا باباحة اهلها قوله حد القذف وما اجتمعا فيه وحق العبد
فيه غالب كحد القذف حد القذف مشتمل على الحقين بالاجماع فان
شرعه لدفع عار الزنا عن المقذوف دليل على ان فيه حق العبد وشرعه
حدا زاجرا دليل على انه حق الله تعالى والاحكام تشهد بذلك ايضا الا
ان حق الله تعالى فيه غالب عندنا حتى لا يجرى فيه حق الارث ولا
يسقط بعفو المقذوف الا في رواية بشر بن الوليد عن ابي يوسف
رح ويجرى فيه التداخل عند الاجماع حتى لو قذف جماعة في كلمة
واحدة وفي كلمات متفرقة لا يقام عليه الا حد واحد وعند الشافعي رح
حق العبد فيه غالب فيجرى فيه العفو والارث ولا يجرى فيه التداخل
احتج بان سبب الوجوب التناول من عرضه وعرضه حقه وكذا
المقصود دفع عار الزنا عن المقذوف وذلك حقه واذا كان سببه
الجناية على العبد ومنفعته تعود اليه علم انه حقه كالقصاص وكذا الحكم
يدل عليه فان خصومة العبد شرط في نفس الحد فانه يدعى ان له
عليه حد القذف كما يدعى ان له عليه قصاصا ولا يلزم عليه السرقة
لان الشرط هناك الخصومة في المال دون الحد حتى لو خاصمه في الحد
لا يلتفت اليه وكذا لا يعمل الرجوع فيه بعد الاقرار ولا يبطل بالتقادم
ويقام على المستامن بالاتفاق وانما يؤاخذ المستامن بما هو من
حقوق العباد الا ان المقذوف لا يتمكن من الاستيفاء بنفسه كما
يتمكن من استيفاء القصاص لان الضرب يختلف شدة وخفة و
من الجائز ان يزيد على الحد المشروع من حيث اعتبار الحقة لفرط
غضبه فيفوض الى الامام دفعا للوهم بخلاف القصاص فانه معلوم
بحده وهو جزء الرقبة ولا يجرى فيه الزيادة والنقصان ففوض اليه

الاجتماع

القصاص مشتمل على الحقين

ونحن نستدل بالسبب وبالحكم اما السبب فان هذا الحد يجب بالقذف
بالزنا فانه لما قذف محصنا فقد الحق تهمة الزنا فاوجب الحد على القاذف
ليكون وجوبه زاجرا عن الاقدام عليه ولتزول باستيفائه عن المقذوف
تلك التهمة حتى لو كان المقذوف مجنونا لم يلحقه التهمة لم يحد القاذف
ولما وجب لتهمة اثر الزنا وحرمة الزنا خالصة لله تعالى حتى لو كان
الحد الواجب عليه خالصا له وجب ان يخلص على الظهارة بوجه حرام
يجب الكف عنه لله تعالى ايضا ولكن هتك بهذه التهمة حرمة عرض
المقذوف ولله تعالى في عرض المقذوف حق وللمقذوف حق فثبت
للعبد ضرب حق بهذه الطريقة فالوجه الاول اوجب فيه الحق لله تعالى
خالصا والوجه الثاني اوجب الحق لله تعالى وللعبد فقلنا معظم الحق
فيه لله عز وجل بخلاف القصاص فان سببه ليس الا القتل الذي
هو جناية على النفس وفيها لله تعالى حق وهو الاستبقاء لحق وحق
العبد ولا يجعل الله له ذلك فصار معظم الحق فيه له واما الحكم فهو
ان حرمة القذف لا يسقط بجنايات من الكفر والكبائر كما لا تسقط
حرمة الزنا بالمراة التي تثبت حقا لله تعالى بكفرها وجنايتها ولو كان
معظم الحق للعبد لسقط بكفره الذي يسقط به حرمة دمه وحيوته
وكذا تتنصف بالرق من اظهر الدلائل على ما قلنا لان ما يجب للعباد لا
يتنصف بالرق كاتلاف المال وانما يتنصف ما يجب حقا لله تعالى من
العقوبات التي تقبل التنصيف والدليل عليه ايضا ان استيفاءه الى
الامام وهو انما يتعين نائبا في استيفاء حق الله تعالى فاما ما كان حقا
للعبد فاستيفاءه اليه ولا معتبر بتوهم التفاوت فان للزوج ان يعزر
زوجته لما كان ذلك حقا له ولا ينظر الى توهم تفاوت من هذا الوجه
وهذا لان المبالغة كما يتوهم من صاحب الحق تتوهم من الجلاد ويمكن
منع صاحب الحق من ذلك اذا ظهر اثره كما يمنع الجلاد منه مع انه لا يمنع
صاحب الحق بتوهم الزيادة عن استيفاء حقه لتوهم السراية والقصاص

وما استدل به من المسائل يدل على ان للعبد فيه حقا ونحن سلمنا
ذلك وادعينا ان معظم الحق لله تعالى واثبتناه بدليله ثم لما كان
للعبد فيه حق معتبر وان كان المعظم لله تعالى شرط الدعوى في نفس
الحد لان حقه لا يثبت بدون دعواه وحق الله لا يختل باشتراطها
فان الدعوى لا تنافي الحد كما في السرقة وبعد ما ثبت بالاقرار لا يعمل
فيه الرجوع ايضا لان الخصم مصدق له في الاقرار مكذب له في الرجوع
بالدعوى السابقة بخلاف ما كان محض حق الله تعالى فانه ليس له
مكذب ظاهر فثبت فيه شبهة الصدق والحد يبطل بالشبهة الا ترى
انه اذا ثبت بالبينة لا يعمل الانكار فيه لان البينة ترد انكاره واذا
ثبت هذا فعندنا لا يجري فيه الارث لانه خلافة وهي لا تجري في حق الله
تعالى ولا يسقط بالعفو لان العبد انما يملك اسقاط ما يتمحض حقا له
او ما غلب فيه حقه فاما ما هو حق الله تعالى فلا يملك العبد اسقاطه
وان كان له فيه حق كالعدة فانها لا تسقط باسقاط الزوج لما فيها
من حق الله تعالى كذا في الاسرار قوله كالقصاص وحقوق البدن
ثمانية انواع كالقصاص القصاص مشتمل على الحقين لما ذكرنا ان القتل
جناية على النفس لله تعالى فيها حق الاستبعاد كما ان للعبد حق الاستيفاء
ببقائها فكانت العقوبة الواجبة بسببه مشتملة على الحقين وان كان
حق العبد راجحا بلا خلاف والدليل على ان فيه حق الله عز وجل انه
يسقط بالشبهات كالحدود الخالصة وانه يجب جزاء الفعل في الاصل
لا ضمان المحل حتى يقتل الجماعة بالواحد ولو كان ضمان المحل من كل وجه
كالدية لا يقتلون به واجزية الافعال تجب حقا لله تعالى ولكن لما كان
وجوبه بطريق المماثلة التي تنبئ عن معنى الجبر بقدر الامكان وفيه
معنى المقابلة بالمحل من هذا الوجه علم ان حق العبد راجح واليه اشير
في قوله تعالى ولكم في القصاص حيوة ففي قوله تعالى لكم اشارة الى حلول
حق العبد وفي اسم القصاص المنبئ عن المماثلة اشارة الى معنى الجبر

كذا

كذا قيل وكذا تفويض استيفائه الى المولى وجريان الارث فيه
وصحة الاعتياض عنه بالمال بطريق الصلح وصحة العفو بالاجماع
يدل على رجحان حقه ايضا قوله عبادات خالصة كالايمان
والصلوة والزكوة ونحوها عبادات خالصة كالايمان والصلوة
والزكوة ونحوها ومثل الصوم والحج والجهاد وهي عامرات فالايمان اصل
وسائر العبادات فروعه اذ لا صحة لها بدونه اصلا وهو صحيح بدونها
ثم الصلوة اصل هذه الفروع وعماد الدين ولهذا لم تخل عنها شريعة
من شرائع المسلمين المرسلين شرعت شكرا لنعمة البدن الذي
يشمل ظاهر الانسان وباطنه كما اشير اليه في قوله عليه الصلوة والسلام
افلا اكون عبدا شكورا الا انها لما صارت قربة بواسطة الكعبة
كانت دون الايمان الذي صار قربة بلا واسطة ثم بعدها الزكوة
لتعلقها بنعمة المال التي دون نعمة النفس وبعدها الصوم لانه شرع
رياضة وقهرا للنفس الامارة بالسوء فلا يصير قربة الا بواسطة
النفس وهي دون الواسطتين الاوليين في المنزلة لان كونها امارة
بالسوء صفة قبح فيها وبعده الحج لانه عبارة هجرة عن الاوطان وسفر
الى بيت الرحمن لا يتادى الا بافعال تختص ببقاع معظمة واوقات
شريفة فكان دون الصوم كانه وسيلة اليه فانه لما هجر الاوطان
وجانب الاهل والاولاد والقطع عنه مواد الشهوات في البوادي و
ضعف نفسه وقدر على قهرها بالصوم فكان الحج بمنزلة الوسيلة
الى الصوم من هذا الوجه فكان دونه وبعد هذه الجملة الجهاد
لانه من فروض الكفاية وما تقدم من فروض الاعيان وذلك لان
الواسطة ههنا وهي كسر شوكة المشركين ودفع شرهم هي المقصود
بالرد والاعدام وهذا المقصود يحصل بالبعض فكان من فروض
الكفاية ثم الكفر جناية قائمة بالكافر ثابتة باختياره وكان امرا
عارضا فيه فالجهاد الذي شرع لدفعه لم يكن عبادة اصلية بخلاف

الوسائط المتقدمة فانها اصلية ثابتة بخلق الله تعالى لا اختيار
للعبد فيها فكانت تلك العبادات اصلية واما ما سواها من
نوافل العبادات وسننها وادابها فمن الزوائد لانها ليست بواجبة
بل شرعت مكملات للفرائض زيادة عليها فلم تكن مقصودة قوله
وعقوبات كاملة اى محضة لا يشوبها معنى آخر تامة فى كونها
عقوبة كالحدود مثل حد الزنا وحد السرقة وحد الشرب لانها وجبت
بجنايات لا يشوبها معنى الاباحة فاقتضى كل زنا واحد منها ان يكون
له عقوبة زاجرة عن ارتكابه حقا لله تعالى على الخلوص لان حرمته
حقه على الخلوص قال عليه السلام لكل ملك حمى وحمى الله محارمه وعن
المبرد انها سميت عقوبة لانها تتلو الذنب من عقبه يعقبه اذا
تبعه قوله وعقوبات قاصرة وتسميها الجزية وذلك مثل حرمان
الميراث بالقتل وعقوبات قاصرة وتسميها الجزية فرقا بين ما هو
كامل وقاصر والجزاء لفظ يطلق على ما هو عقوبة كما فى قوله تعالى
جزاء بما كسبا وعلى ما هو مثوبة كما فى قوله تعالى فلا تعلم نفس ما
اخفى لهم من قرة اعين جزاء بما كانوا يعملون فلقصور معنى العقوبة
تسميها الجزية اذ مطلق اسم العقوبة ينطلق على الكامل منها وذلك
مثل حرمان الارث بالقتل فمعنى العقوبة فيه مع وجود علة الاستحقاق
وهى القرابة ظاهر لانه عزم لحق القاتل الجناية وفى العزم معنى العقوبة
وان ما يجب لغير الله تعالى بالتعدى يجب لمن وقع عليه التعدى لا
لغيره وليس فى حرمان الارث نفع عائد الى المقتول المتعدى عليه فثبت
انه وجب جزاء الله تعالى زاجرا عن ارتكاب ما حرمه كالحدود
لان ما لا يجب لغير الله تعالى يجب لله تعالى ضرورة ومعنى القصور
فيه انه عقوبة مالية لا يتصل بسببه الم بظاهر بدنه بخلاف الحدود
وكذا لا يلحقه نقصان فى ماله بل يمتنع ثبوت ملكه فى تركة المقتول
فكان عقوبة قاصرة والدليل على قصور معنى العقوبة فيه ثبوته

بالقتل

بالقتل الخطأ فانه فى الجناية قاصر بلا شبهة فلو لم يكن فى الحرمان
معنى القصور وكان كاملا فى العقوبة لما ثبت بمثل هذه الجناية
كالقصاص لانه لا يليق بالحكمة ايجاب العقوبة الكاملة بالجناية
القاصرة ولكونه عقوبة لا يثبت فى حق الصبى حتى لو قتل مورثه عمدا
او خطأ لا يحرم عن الميراث عندنا خلافا للشافعى لان ما ثبت بطريق
الجزاء قاصرا كان او كاملا يستدعى خطرا لا محالة والخطر يثبت
بالخطاب ولا خطاب فى حق الصبى فلا يوصف فعله بالخطر ولا بالتقصير
اصلا فلا يمكن تعليق الجزاء به بخلاف الخاطئ اذا كان عاقلا بالغا لانه
مخاطب اذ الخطأ جائز المواخذة لانه لا يقع الا عن تقصير منه فكان الخطاب
متوجها عليه فى التثبت فيه كما اخبر الله تعالى فى قوله تعظيما ربنا لا تعليم
تواخذنا ان نسينا او اخطانا فيجوز ان يتعلق به الجزاء القاصر
وهو الحرمان للتقصير فى التثبت كما تعلقت به الكفارة ولا يتعلق به الجزاء
الكامل وهو القصاص لعذر الخطأ فاما فينا فى الخطاب اصلا لقصور
الآلة فلا يوصف فعل الصبى بالتقصير الكامل والناقص فلا يثبت فى
حقه العقوبة الكاملة والقاصرة ثم قيل المراد بالجمع فى قوله وعقوبات
قاصرة الواحدة اذ ليس فى هذا النوع الا هذا المثال ولهذا قال شمس الائمة
وعقوبة قاصرة وكذا فى بعض نسخ المنتخب ويجوز ان يلحق حرمان الوصية
بالقتل ووجوب الكفارة من حيث ان معنى العقوبة فيها قاصر بهذا
القسم فيحمل اللفظ على حقيقته فلا يحتاج الى حمله على الواحد قوله
وحقوق دائرة بين الامرين وهى الكفارات وحقوق دائرة بين
الامرين اى بين امر العبادة والعقوبة وهى الكفارات ففيها معنى العبادة
لانها تجب بطريق القربة ويؤمر من يجب عليه بالاداء بنفسه من غير
ان يستوفى منه جبرا كالعبادات والشرع لم يفوض الى المكلف اقامة
شئ من العقوبات على نفسه بل هى مفوضة الى الائمة وتستوفى بطريق
الجبر فكان فى ادائها معنى العبادة مع انها تتادى بما هو محض عبادة

كالصوم والاعتاق والصدقة وفيها معنى العقوبة لانها لم تجب الا
اجزية على افعال توجد من العباد ولذلك سميت كفارات لانها ساترات
للذنوب ولم تجب مبتدأة كما تجب العبادات بل تتوقف على اسباب توجد
من العبد فيها معنى الخطر في الاصل كالعقوبات فمن هذا الوجه فيها
معنى العقوبات فان العقوبة هي التي تجب جزاء على ارتكاب المحظور الذي
يستحق المأثم به وجهة العبادة فيها غالبة عندنا بدليل انها تجب على
اصحاب الاعذار مثل الخاطئ والناسي والمكره وكذا المحرم اذا اضطر الى الاصطياد
بخمصة اصابته او الى حلق الراس لاذى من راسه جاز له الاصطياد
والحلق فيجب عليه الكفارة ولو كانت جهة العقوبة فيها غالبة لامتنع
وجوبها بسبب العذر اذ المعذور لا يستحق العقوبة وكذا لو كانت
مساوية لان جهة العبادة ان لم تمنع الوجوب على هؤلاء المعذورين
فجهة العقوبة تمنع ذلك والاصل عدم الوجوب فلا يثبت الوجوب بالشك
يوضحه انها تجب على من ليس بجان في اليمين ولا في الحنث بان حلف
لا يكلم هذا الكافر فانه ليس بجان في اليمين لان هجران الكافر وترك
التكلم معه امر حسن فاذا اسلم هذا الكافر وكلمه حنث وهو الحنث
غير جان ايضا لان هجران المؤمن غير مشروع ومع ذلك وجبت الكفارة
فعرفنا ان جهة العبادة فيها راجحة ما خلا كفارة الفطر فان جهة العقوبة
فيها غالبة لان سببها لا يتردد بين الحظر والاباحة لقصده الافطار
بما يصلح نفعا وهو جناية محضة لكن الصوم لما لم يكن مسلما تاما
الى الله تعالى بعد كان فيه ضرب قصور فلقصور الجناية ووجوبها
بطريق الفتوى ظهر فيها معنى العبادة لكنه بمنزلة العدم في حق
الوجوب فقلنا يجب عقوبة وتؤدى عبادة ويترجح معنى العقوبة
فيها تحقيقا لمعنى الزجر كذا في بعض الشروح والدليل عليه انها تسقط
في كل موضع تحققت فيه شبهة اباحة كالحدود فان من جامع على
ظن ان الفجر لم يطلع او على ظن ان الشمس قد غابت وقد تبين بخلافه

لا يجب

لا يجب الكفارة بالاجماع وكذا الافطار بعذر المرض او السفر لا يوجب
الكفارة وان كان بالجماع فلما سقطت بالشبهة عرفنا انها ملحقة
بالعقوبات وقد حققناه في الكشف قوله **وعبادة فيها معنى المؤنة**
حتى لا يشترط لها كمال الاهلية وهو صدقة الفطر وعبادة فيها معنى
المؤنة الثقل فعولة من مانت القوم امانهم اذا احتملت مؤنتهم
اي ثقلهم وقيل العدة من قولهم اتاني فلان وما مانت له مانا اذا لم
يستعد له وقيل انها من منت الرجل امونه والهمزة فيها كهي في ادور وقيل
هي مفعلة من الاول وهو الخرج والعدل لانه ثقل على الانسان او من الاين
وهو التعب والشدة والاصح هو الاول كذا في المغرب والصحاح وهي صدقة
الفطر هذا الواجب مشتمل على معنى العبادة والمؤنة لان تسميته في الشرع
صدقة وكونه طهرة للصائم عن اللغو والرفث واعتبار صفة الغنى
فيمن يجب عليه كما في الزكوة واشتراط النية في ادائه حتى لا تتادى بدون
النية بحال وعدم صحة ادائه من غير المالك حتى لو ادى المكاتب صدقة
الفطر عن نفسه لا يجوز كما لو زكى ماله وتعلق وجوبه بالرفث ووجوب
صرفه الى مصارف الصدقات يدل على كونه عبادة ووجوبه على الانسان
بسبب راس الغير وكون الراس فيه سببا يدل على ان فيه معنى المؤنة
كالنفقة والى معنى المؤنة اشار النبي عليه الصلوة والسلام في قوله ادوا
عمن تمونون الا ان معنى العبادة لما كان راجحا لما ذكرنا من المعاني قلنا
هذا الواجب عبادة فيها معنى المؤنة ولما قصر معنى العبادة فيه حيث لم
يخلص عبادة لم يشترط له كمال الاهلية كما يشترط للعبادات الخالصة
حتى وجب على الصبي والمجنون الغنيين في مالهما كنفقة ذوي الارحام
وهذا عند ابي حنيفة وابي يوسف رح فان عندهما يجب صدقة الفطر
في مال الصبي والمجنون لا نفسهما ورقيقهما ويتولى اداء ذلك عن مالهما
الاب او وصي الاب او الجد اذا لم يكن لهما اب او وصي اب او وصي الجد بعد
الجد او وصي نصبه القاضي لهما وعلى قول محمد وزفر لا يجب صدقة

الفطر عليهما في مالهما فان كان الاب غنيا يجب عليه بسبب راس
الولد واولادها من مالهما ضمن وهو القياس لان الوجوب عليه
بسبب راس الولد كما انه يجب عليه بسبب راس العبد الكافر واذا
ادى ما ادى عليه من مال الصغير ضمن كما اذا ادى صدقة وجبت
عليه بسبب عبده من مال الصغير ولانها عبادة او معنى العبادة
فيها راجح فلا يجب على الصغير والمجنون لسقوط الخطاب عنهما وعليه
يبتنى الوجوب واستحسن ابو حنيفة وابو يوسف فقالا في هذا
الواجب معنى العبادة ومعنى المؤنة فباعتبار معنى الصدقة لم يجب مع
الفقر كالزكوة وباعتبار المؤنة صح الايجاب على الصغير كالعشر وان كان
فيه معنى الصدقة واليه اشير في الاسرار وكلام محمد رح فرجح اوضح
قوله ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر ولهذا لا يبتدا على الكافر
وجاز البقاء عليه عند محمد رح ومؤنة فيها معنى القربة وهو العشر
وسبب العشر الارض النامية بحقيقة الخارج فباعتبار تعلقه بالارض
هو مؤنة على ما سبين وباعتبار تعلقه بالنماء وهو الخارج كتعلق
الزكوة او باعتبار ان مصرف الفقراء كمصرف الزكوة تحقق فيه معنى العبادة
واخذ شبها بالزكوة الا ان الارض اصل والنماء وصف تابع وكذا المحل
شرط والشرط تابع فكان معنى المؤنة فيه اصلا ومعنى العبادة تبعا
ولهذا اي فكان فيه معنى العبادة لا يبتدا على الكافر اي لا يوضع على ارض
الكافر العشر في ابتداء وضع الوظيفة لان معنى القربة وان كان تابعا
يمنع وضعه على الكافر لانه ليس باهل القربة بوجه وجاز البقاء عليه
اي بقاء العشر على الكافر عند محمد رح حتى لو ملك الذمي ارضا عشرية
تبقى عشرية كما كانت عليه عنده لان العشر يجب مؤنة للارض كالخراج
فيكون الكافر اهلا له لانه من اهل تحمل المؤن الا ان في اداء العشر المؤن
قربة وثوابا تبعا لمعنى المؤنة كما في نفقة الابوين والاولاد واذا كان معنى
القربة في الاداء تابعا امكن الايجاب على الكافر بالتضمن قربة في اداءها

كما في النفقات بخلاف ابتداء ايجاب العشر عليه حيث لا يجوز لان الكفر
مانع منه لما فيه من ضرب كرامة مع امكان وضع الخراج كما ان الاسلام
مانع من وضع الخراج مع امكان وضع العشر فاما بعد ما صارت عشرية
فيستقيم ايجابه على الكافر فلا يصير خراجية بكفره كالخراجية لا تصير
عشرية باسلام المالك وعند ابي يوسف رح يجب تضعيفه لان ما كان
ماخوذا من المسلم يجب تضعيفه اذا وجب اخذه من الكافر كصدقات
بني تغلب وما يمر به الذمي على العاشر وقال ابو حنيفة رح تتغلب خراجية
لانه لا يمكن الغاء معنى العبادة من العشر لان معنى القربة في صرفه الى مصارف
الزكوة التي هي عبادة والكافر ليس من اهله فلم يجب بحيث يصرف الى
الفقراء فان قال لا يصرفه الى المقاتلة فهو اداء حق آخر لما تبدل مستحقه
لان العشر انما عرف بوصف العبادة فاذا سلب عنه هذا المعنى لم يبق عشرا
لان المشروع يعرف بوصفه فاذا سقط الاول ووجب حق آخر كان الخراج
به اولى من العشر تسمية كما في ابتداء المن عليهم بخلاف الخراج حيث بقي
على المسلم لانه من اهل ان يؤخذ منه مؤنة مالية بلا اعتبار كنفقة دابته وما
يجب صرفه الى المقاتلة من الجعلان عند الحاجة ولان الاسلام لا ينافي ما
هو عقوبة من كل وجه كالرجم والقصاص فلا ينافي المؤنة التي فيها
معنى العقوبة بالطريق الاولى وعن محمد رح روايتان في العشر الباقي على
الكافر بعد تملكه الارض العشرية ففي رواية السير الكبير يوضع موضع
الصدقة لان حق الفقراء يتعلق به فهو كتعلق حق المقاتلة بالاراضي
الخراجية وفي رواية ابن سماعة يوضع في بيت مال الخراج لانه انما يصرف
الى الفقراء ما صار الله تعالى بطريق العبادة ومال الكافر لا يصلح لذلك
فيوضع موضع الخراج كالمال الذي ياخذه العاشر من اهل الذمة قوله
ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج ولذلك لا يبتدا على المسلم وجاز
البقاء عليه ومؤنة فيها معنى العقوبة وهو الخراج الخراج مؤنة كالعشر
لان الله تعالى حكم ببقاء العالم الى حين الموعود وسبب بقائه هو الارض

لان القوة يخرج منها فوجب العشر والخراج عمارة لها كما وجب على الملاك
مؤنة عبيدهم ودوابهم وعمارة دورهم وعمارة الارض وبقاءها بجماعة
المسلمين لانهم يذبون عن الدار ويصونونها عن الاعداء فوجب الخراج
للمقاتلة كفاية لهم ليتمكنوا من اقامة النصرة والعشر للمحتاجين كفاية لهم
لانهم هم الذابون عن حريم الاسلام معنى كما قال النبي عليه الصلوة والسلام
يوم بدر انكم تنصرون بضعفائكم فكان الصرف اليهم صرفا الى الارض واتفاقا
عليها معنى وهذا هو معنى المؤنة فيها ثم الشرع جعل في العشر معنى العبادة
كما بينا اكرامة للمسلمين وفي الخراج معنى العقوبة اهانة للكافرين وذلك لانه
متعلق بالارض بصفة التمكن من طلب النماء بالزراعة والاشتغال بالزراعة
عمارة الدنيا والاعراض عن الجهاد وبهما من صنيع الكفار وعادتهم وقد
ذمهم الله تعالى بقوله عز اسمه واثاروا الارض وعمروها اكثر مما عمروها
فيصلح سببا للعقوبة ووضع الخراج على الاراضي مذلة متضمنة بمعنى العقوبة
كوضع الجزية على الرؤس واليه اشار النبي عليه الصلوة والسلام اذا تبايعتم
بالعينة واتبعتم اذناب البقر ذللتم وظهر عليكم عدوكم وفي قوله حين رأى
آلة الزراعة في دار قوم ما دخل هذا دار قوم الا ذلوا فكان الخراج باعتبار
تعلقه باصل الارض مؤنة وباعتبار الاشتغال بالزراعة عقوبة الا ان
الارض اصل والتمكن من الزراعة وصف فسميناه مؤنة فيها معنى العقوبة
ولذلك اي وكان الخراج متضمن معنى العقوبة والذل لا يبتدأ الخراج على المسلم
حتى لو اسلم اهل بلد طوعا او قسمت الاراضي بين المسلمين لم يوضع الخراج
على اراضيهم وجاز البقاء عليه اي بقاء الخراج على المسلم حتى لو اشترى مسلم
من كافر ارض خراج او اسلم الكافر وله ارض خراج يوخذ منه الخراج
دون العشر لان الخراج لما تردد بين المؤنة والعقوبة لم يمكن ايجابه على
المسلم ابتداء بمعنى المؤنة لمعارضة معنى العقوبة اياه ولا يسقط بعد
الوجوب ايضا فانه لو سقط السقط باعتبار معنى العقوبة وقد عارضه
معنى المؤنة بانه يوجب البقاء فلا يسقط بالشك وان الاسلام لا ينافي

العقوبة

العقوبة من كل وجه بل ينافيها من حيث انه سبب العزة والكرامة
كما قال الله تعالى ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين فلا يصلح سببا
للذل والهوان الذي هو عقوبة ولا ينافيها من حيث انه شرع في حق
المسلم ما هو عقوبة محضة كالحدود والقصاص واذا كان كذلك
قلنا لا يبتدأ الخراج على المسلم عملا بالوجه الاول ويجوز ان يبقى عليه
عملا بالوجه الثاني اذ البقاء اسهل من الابتداء فاما الكفر فينافي القربة
من كل وجه فلا يمكن ايجاب العشر على الكافر ابتداء وبقاء قوله
وحق قائم بنفسه وهو خمس الغنائم والمعادن فانه وجب حق الله تعالى
ثابتا بنفسه بناء على ان الجهاد حقه فصار المصاب به له كله لكنه
اوجب اربعة اخماسه للغانمين منة منه فلم يكن حقا لزمنا اداؤه
طاعة له بل هو حق استبقاه لنفسه فتولى السلطان اخذه وقسمته
ولهذا جوز ناصر فيه الى من استحق اربعة الاخماس من الغانمين
بخلاف الزكوة والصدقات وحق قائم بنفسه اي ثابت بذاته من
غير ان يتعلق بذمة العبد ومن غير ان يكون له سبب يجب باعتباره
على العبد اداؤه بطريق الطاعة او بغيرها مثل الصلوة والزكوة وسائر
حقوق الله تعالى وحقوق العباد وهو خمس الغنائم والمعادن الغنيمة
ما ياخذه المسلمون من اموال الكفار بالاستيلاء والمعدن اسم لما
خلقه الله تعالى في الارض من الذهب والفضة سمي به لان الناس
يقيمون به الصيف والشتاء من عدم بالمكان اذا قام وقيل لاثبات
الله تعالى فيه جوهرها واثباته اياه في الارض حتى عدن فيها اي ثبت
كذا في المغرب فانه اي الخمس حق وجب اي ثبت لله تعالى بحكم الالوهية
لا حق لاحد فيه بناء على ان الجهاد حقه لانه اعزاز دينه واعلاء كلمته
فصار المصاب به له كله اي صار المصاب بالجهاد كله لله تعالى كما اخبر من
ذلك بقوله عز اسمه قل الانفال لله والرسول ومعنى الجمع بين ذكر الله
والرسول ان الحكم والامر فيها لله تعالى لانه خالص حقه لا حق لاحد فيه

والرسول عليه الصلوة والسلام تنفله فيما بين المسلمين فثبت ان
مجموع المصاب حقه على الخلوص لكنه حلله اوجب اى اثبت اربعة اخماس
المصاب للغانمين منة منه اى بطريق المنة عليهم من الله عز وجل من
غير ان يستوجبوها بالجهاد لان العبد بعمله لمولاه لا يستحق على مولاه
شيا لكنه تعالى اثبتها للغانمين جزاء معجلا فى الدنيا فضلا منه ورحمة
فلم يكن الخمس حقا لزمنا اداؤه بطريق الطاعة بل هو حق استبقاه لنفسه
من المال الذى هو خالص حقه وامر بالصرف الى من سماهم فى كتابه فتولى
السلطان اخذه وقسمته بينهم لانه نائب الشرع فى اقامة حقوقه ولهذا
اى وكان المصاب بالجهاد حق ثابت ولم يجب علينا بطريق الطاعة جوزنا
صرف خمس الغنيمة الى من استحق اربعة اخماسها من الغانمين والى ابائهم
واولادهم وكذا جاز صرف خمس المعدن الى الواحد عند حاجته ايضا بخلاف
ما وجب بطريق الطاعة مثل الزكوات والصدقات فان صرفها لا يجوز
الا من اداها وان افتقر حتى لو سلم الزكوة الى الساعى بعد حولان الحول
فافتقر قبل صرفها الى الفقير لا يكون له ان يستردها من الساعى ويصرفها
الى حاجة نفسه وكذا لو لزمته كفارة وهو فقير فملك من الطعام مقدار
ما يودى به الكفارة مثلا لا يجوز له ان يصرفه الى نفسه او الى ابويه واولاده
وذلك لانها لما وجبت على سبيل الطاعة كان فعل الايتاء هو المقصود ولا
يحصل الايتاء ولا يتم بالصرف الى نفسه والى ولده وابويه فاما ههنا
فالفعل ليس بمقصود لانه لم يجب على سبيل الطاعة بل هو مال الله تعالى
امر بصرفه الى جهته فاذا وجدت تلك الجهة فى الغانم كان هو وغيره سواء
وقوله وحل لبنى هاشم لانه على هذا التحقيق لم يصر من الاوساخ وحق
العباد اكثر من ان تحصى وحل لبنى هاشم عطف على جوزنا اى ولان هذا
ليس بحق لزمنا اداؤه بطريق الطاعة حل خمس الخمس منه او هذا المال لبنى
هاشم لانه اى هذا المال على هذا التحقيق الذى بينا انه حق قايم بنفسه لله
تعالى من غير ان يلزمنا اداؤه بطريق الطاعة لم يصر من الاوساخ لان

المال

المال انما يصير وسخا بصيرورته آلة لاداء الواجب ومحلا لانتقال الاثام
التى هى بمنزلة الدرن فى البدن اليه فيصير خبثا كالماء المستعمل فى البدن
يصير خبثا طبعا بانتقال الاوساخ اليه او شرعا بانتقال الحدث او الاثام
اليه وهذا المال لم يود واجب فبقى طيبا كما كان فحل لبنى هاشم بخلاف مال
الزكوة فانه صار خبثا لما ذكرنا فلم يحل لهم لفضيلتهم وحقوق العباد اكثر من
ان تحصى اى الحقوق الخالصة لهم كثيرة نحو ضمان الدية وبدل المتلف والمغصوب
وملك المبيع والثمن وملك النكاح والطلاق وما اشبهها قوله واما القسم
الثانى فاربعة السبب والعلة والشرط والعلامة اما السبب الحقيقى فما يكون
طريقا الى الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود ولا يعقل فيه معانى
العلل لكنه يتخلل بينه وبين الحكم علة لا تضاف الى السبب فى ذلك مثل ان
السارق على مال انسان ليسرقه واما القسم الثانى يعنى من التقسيم المذكور
فى اول الفصل فاربعة كما ذكرت والدليل على الحصر ان ما يتعلق به الاحكام اما
ان يكون مؤثرا فى ايجاب الحكم ووجوده ظاهرا او لا يكون فالاول هو العلة
والثانى اما ان يوجد الحكم عنده ام لا فالاول ظاهرا هو الشرط والثانى اما ان
يكون علما على وجود الحكم او لا الاول هو العلامة والثانى السبب كذا قيل
ولا يجرى الدليل على الحصر الاستقراء لان السبب فى اللغة اسم لما يتوصل
به الى المقصود ومنه سمى الطريق سببا لانه وسيلة يتوصل به الى المقصد
قال الله تعالى وآتيناه من كل شيء سببا فاتبع سببا اى طريقا موصلا اليه
وسمى الباب سببا لانه موصل الى البيت وسمى الحبل سببا لانه موصل الى الماء
وهو فى الشريعة عبارة عما يكون طريقا الى الحكم اى طريقا للوصول الى
الحكم من غير ان يضاف اليه وجوب ولا وجود قيل احترز بقوله طريقا
عن العلامة لانها ليست بطريق الى الحكم بل هى دلالة على الطريق وبقوله
من غير ان يضاف اليه وجوب عن العلة وبقوله ولا وجود عن الشرط
وبقوله ولا يعقل فيه معانى العلل اى لا يوجد له تاثير فى الحكم بوجه
بواسطة وبغير واسطة عن السبب الذى له شبهة العلة وعن

السبب الذي فيه معنى العلة فان كلا منهما طريق الى الحكم من غير ان
يضاف اليه وجود ولا وجوب حقيقة ولكن لا يخلو عن معنى العلة كما
ستعرف وقد تم التعريف ثم بين خلوه عن معنى العلة بقوله لكن يتخلل
بينه اي بين السبب والحكم علة لا يضاف اي علة غير مضافة الى السبب
فهذا هو السبب الحقيقي على اختيار المصنف رح وهو اختيار فخر الاسلام
وغيره رح فعلى هذا يكون تسمية الوقت والشهر والبيت والنصاب وساير
ما مر ذكرها في فصل بيان اسباب الشرائع اسبابا بطريق المجاز وذكر
في بعض نسخ الاصول ان السبب في اللغة عبارة عما يتوصل به الى المقصود
وفي اصطلاح اهل الشرع عبارة عما هو اخص من المفهوم اللغوي وهو كل
امر ظاهر منضبط دل الدليل السمعي على كونه معرفا فالحكم شرعي وفائدة
نصبه سببا معرفا الحكم سهولة وقوف المكلفين على خطاب الشارع
في كل واقعة من الوقائع بعد انقطاع الوحي حذرا من تعطيل اكثر
الوقائع عن الاحكام الشرعية فعلى هذا التفسير يكون السبب اسما عاما
متناولا لكل ما يدل على الحكم ويوصل اليه من العلل وغيرها فيكون
تسمية تلك الاشياء اسبابا بطريق الحقيقة وذلك اي السبب الحقيقي
مثل دلالة السارق اضافة المصدر الى المفعول به اي مثل دلالة الانسان
السارق على مال انسان آخر ليسرقه او على نفس ليقتله فقتل لم يضمن
الدال شيا لان الدلالة سبب محض اذ هي طريق الوصول الى المقصود
وقد تخلل بينها وبين حصول المقصود ما هو علة غير مضافة الى
السبب وهو الفعل الذي يباشره المدلول باختياره فلا يمكن
اضافته الى السبب ولا يلزم عليه دلالة المحرم انسانا وقتل المدلول
اياه حيث يجب الضمان على الدال مع ان الدلالة سبب محض لتخلل
فعل الفاعل المختار بينها وبين الحكم لانا لا نسلم انها سبب محض
بل الدلالة في ازالة امن الصيد مباشرة جناية اذ الامن يزول بها
عن الصيد فانه امن يبعده عن الناس ويتواريه عن اعينهم

وانه

وانه قد التزم بعقد الاحرام الامن الصيد عنه فصار جانيا بازالة
الامن عنه بالدلالة فيضمن كالمودع اذا دل السارق على الوديعة
يضمن لانه جان بترك ما التزمه من الحفظ ولا يلزم عليه ايضا ما اذا
سعى انسان الى سلطان ظالم في حق آخر بغير حق حتى عزمه ملاكان
الساعي ضامنا وهو صاحب سبب محض لتخلل فعل فاعل مختار بين
فعله وبين الحكم كما في دلالة السارق لانا نقول ذلك اختيار بعض مشايخنا
المتاخرين رح لغلبة السعاة في هذا الزمان دون المتقدمين منهم
ويؤيده ما ذكره صدر الاسلام ابو اليسر في اصول الفقه اذا سعى
انسان الى السلطان في حق آخر حتى عزمه ملا بغير حق بعض مشايخنا
رح يفتون بان الساعي يضمن وبعضهم قالوا ان كان السلطان
معروفا بالظلم وتعزيم من سعى به اليه يضمن الساعي وان لم يكن معروفا
به لا يضمن ولكن نحن لا نفتي به فانه خلاف اصول اصحابنا رح فان السعي
سبب محض لهلاك مال صاحب المال فان السلطان يعزمه اختيارا
لا طبعا ولكن لو راى القاضي تضمين الساعي له فلك لان الموضع
موضع الاجتهاد ونحن نكل الراي الى القاضي حتى ينزجر السعاة
عن السعي قوله فان اضيفت الى السبب صار السبب حكم العلة
وذلك مثل قود الدابة وسوقها وهو سبب لما يتلف بها لكنه في معنى
العلة فان اضيفت اي العلة الى السبب صار لذلك السبب حكم العلة
حتى اضيف الحكم اليه وذلك اي السبب الذي له حكم العلة مثل قود الدابة
وسوقها فانه اي كل واحد منهما سبب لما يتلف بوطي الدابة من المال
والنفس حالة القود والسوق لا علة لانه طريق الوصول الى الاتلاف
غير موضوع له وقد تخلل بينه وبين الحكم فعل الدابة لكن فيه معنى
العلة لان السوق او القود يحمل الدابة على الذهاب كرها ولهذا
كان مشيها على موافقة طبع السايق والقائد فصار فعلها مضافا
الى المكره فيما يرجع الى بدل المحل واما فيما يرجع الى اجزاء المباشرة فلا حتى

لا يحرم عن الميراث ولا يجب الكفارة والقصاص قال القاضي الامام ابو
زيد رح لهذا السبب حكم العلة من كل وجه لان علة الحكم لما حدثت بالاولى
صارت العلة الاخيرة حكما للاولى مع حكمها لان حكم الثانية مضاف اليها
وهي مضافة الى الاولى فصارت الاولى بمنزلة علة لها حكمان قوله
فاما اليمين بالله تعالى فسمي سببا للكفارة مجازا وكذلك تعليق الطلاق
والعتاق بالشرط لان ادنى درجات السبب ان يكون طريقا واليمين
تعقد للبر وذلك قط لا يكون طريقا للكفارة ولا للجزاء لكنه يحتمل
ان يؤول اليه فسمي سببا مجازا فاما اليمين بالله تعالى فسمي له اي اليمين
على تاويل الحلف سببا للكفارة مجازا يعني سميت اليمين بالله تعالى قبل الحنث
سببا للكفارة وسمي المعلق بالشرط وهو قوله انت طالق او انت حر قبل
وجود الشرط في اليمين بغير الله تعالى سببا للجزاء وهو وقوع الطلاق
والحرية بطريق المجاز لان اليمين او المعلق سبب حقيقة لان ادنى
درجات السبب ان يكون طريقا الى الحكم وانما قال ادنى لان السبب
الذي هو علة حقيقة او السبب الذي فيه معنى العلة موجب للحكم
او طريق اليه مع نوع تاثير له في الحكم فالذي لا تاثير فيه يكون ادنى حالا
منه بالنسبة الى الحكم وان كان في السببية حقيقة واليمين تعقد للبر
اي الغرض من عقدها البر اذ هو موجبها الاصلي سواء كانت بالله تعالى
او بغيره وذلك اي البر اي الشيء الذي يعقد للبر قط لا يكون طريقا للكفارة
في اليمين بالله تعالى ولا للجزاء في اليمين بغير الله تعالى لان البر مانع من الحنث
لانه ضده وبدون الحنث لا يجب الكفارة ولا ينزل الجزاء ولا يمكن ان يجعل
المانع من الحكم سببا للثبوت وطريقا اليه في الحال لكنه اي الحلف او المذكور
وهو اليمين او المعلق يحتمل ان يؤول اليه اي يفضي الى الحكم وهو الكفارة و
الجزاء عند زوال المانع فسمي سببا مجازا باعتبار ما يؤول اليه كتسمية
العنب خمرا في قوله تعالى اني ارانى اعصر خمرا وتسمية البيض
صيدا في قوله تعالى ليبلونكم الله بشيء من الصيد تناله ايديكم فان

المراد منه

المراد منه البيض في بعض الاقاويل وتسمية الاحياء اموتا في قوله عز ذكره
انك ميت وانهم ميتون قوله وهذا عندنا والشافعي رح جعله
سببا هو في معنى العلة وهذا عندنا اي ما ذكرنا ان اليمين والمعلق
بالشرط ليسا بسببين في الحال فضلا عن ان يكون فيهما معنى العلة
مذهبنا حتى لم نجوز التكفير بعد اليمين قبل الحنث لانه اداء قبل وجود
السبب وجوزنا التعليق بالملك في الطلاق والعتاق لان المعلق ليس بسبب
فلا يحتاج الى المحل عند التعليق والشافعي رح جعله اي المذكور وهو اليمين
والمعلق بالشرط سببا هو بمعنى العلة لان اليمين هي التي توجب الكفارة
عند الحنث والمعلق هو قوله انت طالق مثلا هو الذي يوجب الجزاء وهو
الطلاق عند وجود الشرط فكان كل واحد منهما سببا في الحال علة باعتبار
تاخر الحكم ولكن في معنى العلة باعتبار انه هو المؤثر في الحكم عند وجود الشرط
لا غير فاذا كان سببا في الحال بمعنى العلة لم يجز تعليق الطلاق والعتاق بالملك
لان السبب لا ينعقد في غير محله والمراة الاجنبية او العبد الذي ليس في ملكه
ليسا بمحلين للطلاق والعتاق من جهة هذا المتكلم وقد مر بيان هذه
المسائل فيما تقدم قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة حكما خلافا
لزفر رح ويتبين ذلك في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق فعندنا
يبطله لان اليمين شرعت للبر فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء
واذا صار البر مضمونا بالجزاء صار الماضي بر الحال شبهة الوجوب
كالمغصوب مضمون بقيمته فيكون الغصب حال قيام العين شبهة
ايجاب القيمة واذا كان كذلك لم يبق الشبهة الا في محله كالحقيقة لا
يستغني عن المحل فاذا فات المحل بطل وعندنا لهذا المجاز يعني للمعلق
بالشرط الذي سميناه سببا مجازا وهو قوله انت حر او انت طالق شبهة
الحقيقة اي جهة كونه علة حقيقة من حيث الحكم خلافا لزفر رح فان
عنده المعلق بالشرط حال عن شبهة الحقيقة بل هو مجاز ويتبين ذلك
الخلاف في مسئلة التنجيز هل يبطل التعليق وهو ما اذا قال لامراته ان

دخلت الدار فانت طالق ثلثا ثم طلقها ثلثا والتنجيز تفعيل من قولهم
ناجز بناجز اى نقد بنقد واصله التعجيل كذا فى الطلبة فعنده لا يبطل
التنجيز بالتعليق لانه ليس للمعلق شبهة السببية عنده بوجه اذ لا بد
للسبب وشبهته من محل ينعقد فيه كالسبب الحسى والتعليق
بالشرط حائل بين المعلق ومحله فاوجب قطع السببية بالكلية
كالترس اذا حال بين الرمى والمرمى اليه واذا لم يبق له جهة السببية
بوجه لا يحتاج الى المحل واحتمال الصيرورة سببا فى الزمان الثانى لا
يوجب اشتراط المحل فى الحال بل بكيفية احتمال حدوث المحلية وهو قائم
لاحتمال عودها اليه بعد زوج اخر وهو فى الحال يمين ومحلها ذمة
الحالف فتبقى ببقائها فلا يبطل بتنجيز الثلاث وعندنا يبطل بتنجيز
الثلث التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ثم وجد الشرط لا يقع شيء
لان اليمين شرعت للبر يعنى المقصود من شرعية اليمين سواء كانت بالله
تعالى او بغيره تحقق المحلوف عليه من الفعل او الترك فان المحلوف عليه
قبل الحلف كان جائز الاقدام والترك فاذا قصد الحالف ترجيح احد الجانبين
وتحقيقه اكده باليمين التى هى عبارة عن القوة ليستقوى بها على تحقيق
ما قصده فلم يكن بد من ان يصير البر مضمونا بالجزاء كما يلزمه الكفارة فى
اليمين بالله عز وجل ليتحقق معنى اليمين من الحمل والمنع واذا صار البر
مضمونا بالجزاء يعنى فى اليمين بغير الله صار لما ضمن به البر الحال شبهة
الوجوب قبل الباء للسببية والمراد من الوجوب الايجاب اى صار الشيء
الذى ضمن البر بسببه وهو التعليق شبهة كونه ايجابا للجزاء فى الحال
فصار كان قوله انت طالق ان فعلت كذا ايجاب الطلاق فى الحال وهذا
الوجه يطابق قوله وعندنا لهذا المجاز شبهة الحقيقة وقوله فيكون
للغصب حال قيام العين شبهة ايجاب القيمة والاظهر ان الباء صلة
الضمان وان المراد بالوجوب الثبوت اى صار لما ضمن به البر وهو
الطلاق والعتاق ونحوهما شبهة الثبوت فى الحال يعنى قبل فوات البر

كالمغصوب

كالمغصوب مضمون بالقيمة على معنى انه يلزمه القيمة عند فوات المغصوب
لا محالة فيكون للمغصب حال قيام العين العين المغصوبة شبهة
ايجاب القيمة حتى صح الابراء عن القيمة والرهن والكفالة بها حتى وجب على
الكفيل رد العين حال بقائها ودفع القيمة حال هلاكها ولو لم يكن لها
ثبوت بوجه لما صحت هذه الاحكام كما لا يصح قبل الغصب وتحقيق ما
ذكرنا ان البر وجب لغيره وهو الاحتراز عن هتك حرمة اسم الله تعالى
او عن لزوم الجزاء لا لعينه اذ ليس الى العبد ايجاب ما ليس بواجب شرعا
لانه نصب شريعة وهو ينازع الى الشركة وما ثبت لغيره فهو ثابت من
وجه دون وجه فالبر من حيث انه واجب كان ثابتا موجودا ومن حيث
انه واجب لغيره كان معدوما فى نفسه فثبت له عرضية العدم والجزاء
يلزم عند فوات البر واذا ثبت للبر عرضية العدم ثبت بقدرها عرضية
الوجود للجزاء فيثبت لسببه عرضية الوجود ايضا ليكون الحكم ثابتا
على قدر سببه فعرفنا ان لهذا السبب وهو المعلق بالشرط شبهة الثبوت
فى الحال اليه اشير فى شرح التقويم ولا يقال ان سلمنا ان ثبت للبر عرضية
العدم من الوجه الذى قلتم فلا نسلم انه ثبت للجزاء بقدرها عرضية
الوجود لان ثبوت الجزاء معلق بفوات البر بعد الثبوت لا بالعدم
الاصلى ولهذا لا يجب الكفارة فى الغموس لان عدم البر فيها اصلى بخلاف
المنعقدة وعرضية العدم للبر لو ثبت انما يثبت من الاصل لان كون
البر غير واجب بعينه يقتضى ان يكون له عرضية العدم من الاصل لا
ان يثبت له عرضية العدم بعد الوجود واذا كان كذلك لم يثبت عرضية
الوجود للجزاء بهذه العرضية لانا نقول ما ذكرت مسلم فى اليمين بالله تع
ولكن فى التعليق قد يثبت الجزاء عند عدم البر من الاصل كما يثبت عند
فوات البر بعد الوجود فانه لو قال ان فعلت امس كذا فامرأته طالق
وقد كان فعل يقع الطلاق وما نحن بصدده من هذا القبيل فعرضية
عدم البر فيه على اى وجه كانت توجب عرضية وجود الجزاء بقدرها

واذا كان كذلك اى كان الامر كما بينا من ثبوت شبهة السببية للمعلق قبل
وجود الشرط لم يبق شبهة السبب الا في محله اى السبب والضمير راجع
الى الشبهة وتذكيره باعتبار ان التانيث غير مرتب على التذكير اذ لا يقال
شبه وشبهة وفي مثله يجوز التذكير والتانيث كما عرف قال الشيخ الامام
فخر الاسلام رح لابد لشبهة السبب من محل يبقى فيه كما لابد لحقيقة السبب
من المحل لان شبهة الشيء لا تثبت فيما لا يثبت حقيقة ذلك الشيء فيه اذ
الشبهة دلالة الدليل مع تخلف المدلول وقط لا يدل دليل على ثبوت شيء
من الاحكام في غير محل الا ترى ان شبهة النكاح لا تثبت في الرجال بالاتفاق
ولا في حق المحارم عندهما وان شبهة البيع لا تثبت في حق الحر والميتة لان
حقيقة النكاح والبيع لا تثبت فيهما فاذا فات المحل تجيز الثلث بطل اى
التعليق ان التعليق ثبت بصفة وهي يكون للمعلق شبهة الثبوت قبل
وجود الشرط فاذا بطلت تلك الشبهة بفوات المحل لم يبق التعليق لان الشيء
اذا ثبت بصفة في الشرع لا يبقى بدون تلك الصفة الا ترى انه يبطل ببطلان
محل الشرط بان جعل الدار بستانا فقوله ان دخلت الدار فكذا فيبطل ببطلان
محل الجزاء ايضا وانما لم يشترط بقاء الملك لبقاء التعليق كما شرط الحلال
محلية الطلاق يثبت بمحلية النكاح ومحلية النكاح يفتقر الى بقاء الحل ولا
يفتقر الى بقاء الملك اليه اشير في الطريقة البرغدية قوله بخلاف تعليق الطلاق
بالملك فانه يصح في مطلق الثلاث والا عدم المحل لان ذلك الشرط في حكم
العلة فصار ذلك معارضا لهذه الشبهة السابقة عليه بخلاف تعليق
الطلاق بالملك الى آخره جواب عما قال زفر رح ان بقاء التعليق لا
يحتاج الى بقاء الحل بدليل ان تعليق الثلث بالملك في امراة حرمت على
الحالف بالثلث يصح بلا دون الحل بان قال لمطلقة ثلثا ان تزوجتك
فانت طالق ثلثا فلما صح ابتداء التعليق بدون الحل فلان يبقى بدونه
كان اولى لان البقاء اسهل من الابتداء فاجاب بان تعليق الطلقات
الثلث بالملك يصح وان عدم المحل لان ذلك الشرط وهو النكاح الذي

تعلق به

تعلق به الطلاق في حكم العلة لان ملك الطلاق يستفاد بالنكاح
فكان النكاح بمنزلة علة العلة للطلاق فكان له شبهة العلة
وتعليق الحكم بحقيقة علته يبطل حقيقة الايجاب لعدم الفائدة
حتى لو قال لعبده ان اعتقتك فانت حر كان باطلا ولذا لو قال
لامراته ان طلقتك فانت طالق ونوى الطلاق الذي هو موجب
هذا التعليق والتعليق بشبهة العلة يبطل شبهة الايجاب اعتبارا
للشبهة بالحقيقة والبطل اصل التعليق لان الشبهة لا تقاوم
الحقيقة فصار ذلك اى كون هذا الشرط في حكم العلة والتعليق بشرط
هو في حكم العلة معارضا لهذه الشبهة اى مانعا لها من الثبوت
وهي شبهة وقوع الجزاء او ثبوت السببية للمعلق قبل تحقق الشرط
وهو معنى قوله السابقة عليه والضمير راجع الى الشرط ومعنى المعارضة
ان اصل التعليق يوجب ثبوت شبهة وقوع الجزاء وكون الشرط في
معنى العلة يقتضي عدم ثبوتها فامتنع ثبوتها لمعارضة واذا امتنع
ثبوتها لمعارضة التعليق بالشرط الذي له حكم العلة لم يشترط قيام
محل الجزاء بعد لزوال المعنى الموجب له بل يبقى التعليق مطلقا مجردا
عن الشبهة ومحله ذمة الحالف لانه يمين محضة فيبقى ببقائها
ووجه آخر انا انما اثبتنا شبهة ثبوت الجزاء في الحال تاكيدا لكون البر
مضمونا وذلك لان ضمان البر بوقوع الجزاء حالة وجود الشرط لما كان
بالاستصحاب لا بالتيقن احتجنا الى تاكيد ليلحق بالمتيقن به فجعل
كانه واقع في الحال وفي تعليق الطلاق بالنكاح لا حاجة الى هذا النوع
من التاكيد للتيقن بوجود الجزاء حال وجود الشرط لكونه تعليقا بما
هو علة ملك الطلاق فيكون الجزاء موجودا في تلك الحالة لا محالة
واعترض على ما ذكرنا بانه اذا حلف بالظهار او بالايلاء فقال ان دخلت
الدار فانت علي كظهر امي او قال ان دخلت الدار فوالله لا اقربك ثم
طلقها ثلثا لا يبطل ذلك التعليق حتى لو عادت اليه بعد زوج آخر ووجد

الشرط ينجز الظهار والايلاء واجيب عنه بان الظهار لا يعقد الا بطل
حل المحلية حتى اذا فات المحل لا يبقى الظهار لفوات محله بلا اثر في منع
الزوج عن الوطي الى وقت التكفير فلما كان حكمه المنع وبعد التطليقات
يثبت المنع باعتبار حرمة المحل وان لم يبق بذلك الطريق فبقي الظهار
الا ان ابتداء الظهار في غير الملك لا يتصور وان كان المنع متصورا
لان الظهار تشبيه المحللة بالمحرمة وفي غير الملك لا يتحقق ذلك فاما الطلاق
فعمله في ابطال الحل وقطع الملك وبعد وقوع الثلث فات محل الحكم فلا يجري
اليمين بالطلاق فاما الايلاء المعلق فلا حاجة له الى ان تكون المراة
محللة فانه ينعقد في غير الملك فلا يبطل بعدم الملك والايلاء المنجز
على الخلاف ايضا واعترض ايضا بان المراة اذا ارتدت والعياذ بالله
وقد علق طلاقها بالشرط فان اليمين لا تبطل وقد بطل حل المحلية وبان
الامة اذا استولدت حتى تعلق عتقها بموت المولى فاعتقها المولى ثم
ارتدت وسبيت وعادت الى المولى استحقت العتق واجيب عن الاول
بان المحلية لا تبطل بالردة بدليل ان المراة اذا ارتدت حتى بانت من زوجها
ثم طلقها في العدة وقع طلاقها ولو ارتدا جميعا لا يبطل النكاح وانما
يقع الفرقة لانقطاع العصمة بينهما ولما بقيت المحلية بقيت اليمين وعن
الثاني بان العتق حين وقع بطل التعليق بالموت وبالملك ثانيا لا يعود
ذلك ولكن يتعلق بالموت عتق آخر بسبب جديد له وهو قيام نسب
الولد في الحال كما لو استولدها بنكاح فانها لا تصير ام ولد له فان ملكها
صارت ام ولد له الآن لقيام النسب في الحال قوله واما العلة فهي في
الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء وذلك مثل البيع للملك
والنكاح للحل والقتل للقصاص واما العلة فكذا العلة في اللغة عند البعض
اسم لعارض يتغير به وصف المحل بحلوله لا عن اختيار ولهذا سمي المرض
علة فان المحل يتغير بحلوله من وصف الصحة والقوة الى الضعف والمرض
قيل هي ماخوذ من العلل وهو الشربة بعد الشربة وسمي الموجب للحكم في الشرع

علة

علة لان الحكم يتكرر بتكراره وقيل هي في اللغة مستعملة فيما يؤثر في امر من
الامور سواء كان المؤثر صفة او ذاتا وسواء اثر في الفعل او في الترك
يقال مجي زيد علة لخروج عمرو ويجوز ان يكون مجي زيد علة لامتناع خروج
عمرو وهي في الشريعة عبارة عما يضاف اليه وجوب الحكم ابتداء واحترز
بقوله يضاف اليه وجوب الحكم عن الشرط فان الشرط يضاف اليه وجود
الحكم من حيث انه وجد عنده لا وجوبه وبقوله ابتداء عن السبب والعلامة
وعلة العلة فان المراد بالثبوت ابتداء الثبوت بلا واسطة وبهذه الاشياء
لا يثبت الحكم بلا واسطة ويدخل في هذا التعريف العلل الوضعية التي جعلها
الشارع علل كالبيع للملك والنكاح للحل والقتل للقصاص والاوقات للعبادات
والعلل المستنبطة بالاجتهاد كالمعاني المؤثرة في الاقيسة فان الحكم في المنصوص
عليه مضاف الى العلة بالنسبة الى الفرع كما مر بيانه وعبارة الشيخ ابي منصور
رح ان العلة هي المعنى الذي اذا وجد يجب الحكم به معه واحترز بقوله معه
عن قول بعض القدرية ان العلة هي الامر الذي اذا وجد وجد الحكم عقيبه بلا
فصل وثبوت الحكم بالعلة عندنا بطريق المقارنة لا بطريق التاخير وذلك
اي ما يضاف الحكم اليه ابتداء مثل البيع اي البيع المطلق للملك والنكاح للحل
القتل للقصاص فان هذه الاحكام تثبت بهذه العلل ابتداء من غير واسطة
واعلم ان العلة الشرعية الحقيقية تتم باوصاف ثلثة احدها ان تكون علة
اسما بان تكون في الشرع موضوعة لموجبها ويضاف ذلك الموجب اليها
بواسطة وثانيها ان تكون علة معنى بان تكون مؤثرة في اثبات ذلك الحكم
وثالثها ان تكون علة حكما بان يثبت الحكم بوجودها متصلا بها من غير
تراخي فاذا تمت هذه الاوصاف كانت علة حقيقة واذا لم يوجد فيها بعض
هذه الاوصاف كان علة مجازا او حقيقة قاصرة على اعتبار بعض المشايخ
ثم انها تنقسم بحسب استكمال هذه الاوصاف وعدم استكمالها الى سبعة
اقسام قسمة عقلية علة اسما ومعنى وحكما وفي نظائرها كثرة وعلة اسما
ومعنى لا حكما كالبيع بشرط الخيار وعلة اسما وحكما لا معنى كالسفر وعلة معنى

معنى وحكما لا اسما كالوصف الاخير من علة ذات وصفين وعلة معنى لا اسما
ولا حكما كالوصف الاول منها وهو الذى سمى فى الكتاب وصفا له شبهة
العلل وعلة اسما لا معنى ولا حكما كالطلاق المعلق وعلة حكما لا اسما ولا معنى
كالشرط الذى سلم عن معارضة العلة مثل حفر البير والعلة التى لها شبه
الاسباب غير خارجة عن هذه الاقسام لانها اما علة اسما ومعنى كالايجاب
المضاف او علة معنى لا اسما ولا حكما كعلة العلة لكن باعتبار شبهة بالسبب
التى قد يخلو القسمان عنه يجوز ان يجعل قسما آخر قوله وليس من
صفة العلة الحقيقية تقدمها على الحكم بالواجب اقترانهما معا وذلك
كالاستطاعة مع الفعل عندنا وليس من صفة العلة الحقيقية تقدمها
على الحكم لا خلاف فى ان العلة عقلية كانت او شرعية يتقدم على حكمها رتبة ولا
خلاف بين اهل السنة فى ان العلة العقلية تقارن معلولها زمانا كحركة
الاصبع تقارن حركة الخاتم والكسر تقارن الانكسار وكالاستطاعة
يقارن الفعل اذ لو لم يكونا متقارنين لزم بقاء العرض او وجود المعلول
بلا علة وكلاهما فاسد لكن الاختلاف فى جواز تقدم العلة الشرعية
الحقيقية على معلولها وتاخر الحكم عنها تقدما وتاخرا زمانيا فذهب
المحققون الى انها مثل العلة العقلية فى اشتراط المقارنة واليه اشار الشيخ رح
بقوله وذلك اى العلة الشرعية مع حكمها فى اشتراط المقارنة كالاستطاعة
مع الفعل وقوله عندنا متعلق بقوله الواجب كذا يعنى الواجب فى العلة الشرعية
الحقيقية اقتران العلة والحكم عندنا كما ان الواجب فى الاستطاعة والفعل
اقترانهما عند جميع اهل السنة وذهب بعض مشايخنا مثل ابى بكر محمد بن
الفضل وغيره الى الفرق بين العلة الشرعية والعقلية فلم يجوزوا تراخى الحكم
عن العلة العقلية وجوزوه فى العلة الشرعية كذا ذكر شمس الائمة رح وهذا
يشير الى عدم اشتراط الاتصال وذكر ابو اليسر رح فى اصول الفقه قال
بعض الفقهاء حكم العلة يثبت بعد العلة بلا فصل وهذا يدل على جواز
التاخر بشرط الاتصال وجه قولهم ان العلة ما لم توجد بتمامها لا يتصور

ان تكون

ان تكون موجبة حكمها لان العدم لا يؤثر فى شىء واذا كانت العلة
توجب الحكم بعد وجودها يثبت الحكم عقيبها ضرورة واذا جاز تقدمها
بزمان جاز بزمانين وازمنة بخلاف الاستطاعة لانها عرض لا يبقى
زمانين فلزم القول بمقارنة الفعل اياها لئلا يلزم وجود المعلول
بلا علة او خلو العلة عن المعلول فاما العلل الشرعية فموصوفة بالبقاء
لانها فى حكم الجواهر والاعيان الا ترى ان فسخ البيع والاجارة والرهن
والصرف وسائر العقود جائز بعد ازمنة متطاولة ولو لم يكن لها
بقاء شرعا لما يتصور فسخها بعد مدة واذا كان كذلك لا يلزم من تاخر
الحكم عنها ما لزم فى الاستطاعة ووجه القول المختار انه قد ثبت بالدليل
مقارنة العلة العقلية معلولها فان حركة الاصبع التى هى علة حركة
الخاتم مقارنة لحركة الخاتم اذ لو لم يكن كذلك لزم تداخل الاجسام وهو محال
على ما عرف وكذا الحركة علة لصيرورة الشخص متحركا والسواد علة لصيرورة
الشىء اسود وما يوجد ان معا ولهذا قارنت الاستطاعة الفعل فوجب
ان تكون العلة الشرعية مقارنة لحكمها ايضا لان الاصل اتفاق الشرع
والعقل على ان علل الشرع اعراض فى الحقيقة فكانت كالاستطاعة
فى عدم قبول البقاء وما قالوا انها موصوفة بالبقاء غير مسلم فان
كثيرا من الفقهاء رح ذهبوا الى انه لا بقاء للعقود الشرعية لان العقد
كلام مخلوق ولا بقاء له حقيقة ولو بقى لبقى حكمه لحاجة الناس ولا حاجة
لهم الى ابقائها لانهم يحتاجون الى الحكم وانه يبقى بلا سبب لان ما وجد يبقى
حتى يوجد ما يرفعه وهو لا يقولون ان الفسخ يرد على الحكم فيبطل الحكم
لا على العقد ولئن سلمنا انه موصوفة بالبقاء كما هو مذهب البعض
فذلك ضرورى ثبت دفعا للحاجة الى فسخ احكامها اذ فسخ الحكم لا يمكن
الا بفسخ العقد لان الحكم ليس بمنعقد حتى يمكن فسخه فلم يثبت البقاء
فيما وراء موضع الضرورة اليه اشار صدر الاسلام رح فى اصول الفقه
قوله واذا تراخى الحكم لمانع كما فى البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار

كان علة اسما ومعنى لا حكما واذا تراخى الحكم يعني عن العلة لمانع كما
في البيع الموقوف بان باع مال غيره بغير اذنه والبيع بشرط الخيار للبائع
او المشتري او لهما كان علة اي كان ما يتراخى الحكم عنه لمانع علة
اسما ومعنى لا حكما لانفصال الحكم وتاخره عنه وهو القسم الثاني من
الاقسام المذكورة يوضحه ان البيع المشروع ان يوجد ركنه من اهله
في محله وقد وجد ههنا فكان علة اسما ومعناه ان يفيد الحكم لانه
وضع لافادة الملك شرعا ولغة والبيع الموقوف بهذه الصفة لانه
انعقد لافادة الملك وقد ظهر اثره في الحال فان الملك للمشتري ثبت
موقوفا على اجازة المالك حتى لو اعتق المبيع يتوقف اعتاقه وبها
يبطل ولو لم يثبت الملك موقوفا لما توقف وبطل كما لو اعتقه قبل
العقد ثم اشتراه فكان علة معنى ايضا ولهذا لو حلف لا يبيع فباع مال
الغير بغير اذنه يحنث كذا في اجارات الاسرار وكذا الشرط في البيع بشرط
الخيار دخل في الحكم دون العلة وهي البيع لما مر في اول الكتاب فبيع البيع
مطلقا غير معلق بالشرط كالبيع الخالي عن الخيار فكان علة اسما لكونه
موضوعا لافادة الملك ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الحكم عند زوال
المانع الا ان الحكم الاصلي وهو اثبات الملك البات تراخى لمانع وهو حق المالك
في البيع الموقوف لان ملكه محترم لا يجوز ابطاله عليه بغير اذنه والتعليق
بالشرط في البيع بشرط الخيار اذ المعلق بالشرط معدوم قبل وجود الشرط
فلم يكن علة حكما الا ان الفرق بين البيعين ان اصل الملك لما صار معلقا
بالشرط في البيع بشرط الخيار لم يكن موجودا قبل الشرط فلا عتاق الموجود
من المشتري فيما اذا كان الخيار للبائع لا يتوقف على ان ينفذ بثبوت الملك له
اذا سقط الخيار وفي البيع الموقوف ثبت صفة التوقف في الملك لا للتعليق
بالشرط وتوقف الشيء لا يتقوم اصله فيثبت اعتاقه بصفة التوقف ايضا
على ان ينفذ بثبوت الملك له كذا ذكر الامام شمس الائمة رح قوله ودلالة
كونه علة لا سببا ان المانع اذا زال وجب الحكم به من الاصل حتى يلحقه

المشتري

المشتري بزوائده ودلالة كونه اي كون كل واحد من البيعين علة
لا سببا ان المانع وهو حق المالك او الخيار اذا زال الاجازة في البيع الموقوف
وباسقاط من له الخيار او بمضي المدة في البيع بشرط الخيار وجب الحكم من
الاصل اي ثبت الملك للمشتري بهذا البيع من وقت الايجاب اي يستند
الى وقت العقد حتى ملك المشتري المبيع بزوائده المتصلة والمنفصلة جميعا
فثبت انه علة لا سبب يعني لا يتوهم بتاخر الحكم عنه لانه سبب لا علة لان
العلة قد يتاخر حكمها لمانع فان شهر رمضان علة لوجوب الصوم في حق
المسافر والحكم متاخر الى ادراك عدة من ايام اخر واصل البيع صحيح من
المالك والحكم متاخر على اصل الشافعي رح الا ان يتفرقا لمانع وهو خيار
المجلس كذا في الاسرار واعترض عليه بان قوله واذا تراخى الحكم لمانع غير
مستقيم على اصل الشيخ رح لانه ممن ينكر تخصيص العلة وهذا ينزع الى القول
بالتخصيص واجيب عنه بانه انما انكر التخصيص على معنى ان يكون العلة
قائمة حقيقة وتخلف الحكم عنها لمانع وههنا ان وجدت العلة اسما
ومعنى لكنها ليست بعلة حقيقة لتخلف الحكم عنها فلا يكون تخصيصها
ولقائل ان يقول لا تصور للتخصيص مع قيام حقيقة العلة لان الحكم
اذا تخلف عنها لمانع ليس علة حقيقة واذا كان كذلك لم يرتفع الخلاف فجاز
التخصيص بالمانع والامر بخلافه قوله وكذلك عقد الاجارة علة في اسما
ومعنى لا حكما او هذا اصح تعليل الاجارة وكونه يشبه الاسباب لما فيه من معنى
الاضافة حتى لا يستند حكمه وكذلك اي مثل ما ذكرنا من البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار عقد الاجارة علة لملك المنفعة بالاجرة اسما لانه وضع له
والحكم يضاف اليه ومعنى لانه هو المؤثر في اثبات الملك دون غيره لا حكما
لانه وارد على المعدوم وهو المنافع التي توجد في مدة الاجارة والمعدوم
ليس بمحل للملك واذا لم يثبت الملك في المنافع في الحال لم يثبت في بدلها وهو
الاجرة لاستوائهما في الثبوت كالثمن والمثمن فثبت انه ليس بعلة حكما
وكان ينبغي ان لا يجوز هذا العقد اصلا لان المعدوم ليس بمحل العقد كما

انه ليس بمحل للملك الا ان العين المنتفع بها الموجودة فملك العاقد
اقيمت مقام المنفعة في حكم جواز العقد ولزومه للحاجة كما اقام عين
المراة مقام ما هو المقصود بالنكاح في العقد والتسليم ويقام الذمة التي
في محل المسلم فيه مقام الملك المعقود عليه في حكم جواز السلم ولهذا اي ولكونه
علة اسما ومعنى صح تعجيل الاجرة قبل الوجوب وصح اشتراط التعجيل كما صح اداء
الزكوة قبل الحول واداء الصوم من المسافر لوجود العلة اسما ومعنى لكنه
اي عقد الاجارة يشبه الاسباب لما فيه من معنى الاضافة يعني هذا العقد
وان صح في الحال باضافته الى العين التي هي محل المنفعة لكنه في حق ملك المنفعة
بمنزلة المضاف الى زمان وجودها كانه ينعقد وقت وجود المنفعة ليقترن
الانعقاد بالاستيفاء وهو معنى قوله مشايخنا ان الاجارة عقود متفرقة
بتجدد انعقادها بحسب ما يحدث من المنفعة ولذلك يقتصر الملك في الاجرة
على حال استيفاء المنفعة حقيقة او تقديرا بتسليم العين ولا يثبت مستندا
الى وقت العقد في حق المعقود عليه بمنزلة المضاف الى معدوم سيوجد كالوصية
المضافة الى ما يثمر نخيله العام والطلاق المضاف الى شهر واذا تحقق معنى
الاضافة فيه لعدم المعقود عليه في الحال ثبت فيه شبه السبب بقدره لان
اضافة الانعقاد الى زمان سيوجد توجب عدم العلية في الحال ولكن لما وجد
من الايجاب والقبول مفض الى الحكم بواسطة انعقاده في حق الحكم عند مجيء
المنفعة فكان له شبه بالاسباب بخلاف البيع الموقوف والبيع بشرط الخيار
فان انعقاده مما يثبت في الحال بقيام المعقود عليه حالة العقد فلم يحتج فيهما
الى اثبات معنى الاضافة فلم يثبت لهما شبه بالاسباب فاستند الحكم فيهما
الى زمان الايجاب واقتصر فيما نحن فيه على زمان وجود المنفعة لما ذكرنا
ولا يقال لما ثبت معنى الاضافة فيه لعدم المعقود عليه ينبغي ان لا يثبت
الاضافة في حق الاجرة لقيام محلها وهو الذمة فيثبت به ملك الاجرة
في الحال كما يثبت ملك الثمن بالبيع لانا نقول نحن لا نثبت الاضافة في حق الاجرة
ولكن لا نثبت ملك الاجرة رعاية للمساواة بين البدلين ونظرا الى الجانبين

فان ملك

فان ملك المنفعة لما لم يثبت للمستاجر لا يثبت ملك الاجرة للمواجر
ايضا حتى لو شرط في العقد تعجيل الاجرة يثبت الملك فيها للمواجر ايضا
لان حق المستاجر سقط بقبوله شرط التعجيل فلم يبق المعادلة واجبة
الرعاية وهذا بخلاف ما اذا عجل المشتري الثمن الى البائع والخيار للمشتري
حيث لا يملكه البائع لان المانع من ثبوت الملك وهو الخيار قائم فلا يثبت
الملك مع المانع كالمديون اذا عجل الزكوة قبل الحول لا يقع الزكوة بعد تمام
الحول لان المانع وهو الدين قائم فاما المانع ههنا فحق المستاجر وقد
سقط فثبت الملك في الاجرة قوله وكذلك كل ايجاب مضاف الى وقت
علة اسما ومعنى لا حكما لكنه يشبه الاسباب وكذلك اي كعقد الاجارة
كل ايجاب يضاف الى وقت كالطلاق المضاف الى وقت وكالنذر المضاف
الى وقت في المستقبل علة اسما لكونه موضوعا للحكم المضاف اليه ومعنى
للتاثير في ذلك الحكم لا حكما لتاخره الى زمان المضاف اليه وعدم ثبوته
في الحال لكنه يشبه الاسباب لما قلنا ان الاضافة تقديرا اوجبت شبهة
السبب في حقيقة الاضافة اولى به فثبت الحكم عند مجيء الوقت مقتصرا
عليه لا مستندا الى اول الايجاب ولما كان علة اسما ومعنى قبل مجيء الوقت
صح تعجيل الاداء فيما اذا قال لله علي ان اتصدق بدرهم غدا حتى لو
تصدق قبل مجيء الغد وقع عن المنذور عندنا خلافا لزفر رح
كاداء الزكوة بعد كمال النصاب قبل حولان الحول وكاداء صدقة
الفطر قبل يوم الفطر وكذا لو اضاف النذر بالصوم او بالصلوة الى
زمان في المستقبل يجوز تعجيله عند ابي حنيفة وابي يوسف رح خلافا
لمحمد وزفر رح لوجود العلة اسما ومعنى قوله وكذلك نصاب الزكوة
في اول الحول علة اسما لانه وضع له ومعنى لكونه موثرا في حكمه لان الغنا
يوجب المواساة لكنه جعل علة بصفة النماء فلما تراخى حكمه اشبه
الاسباب الا يرى انه انما تراخى الى ما ليس بحادث به وهو الحول والى
ما هو شبيه بالعلل ولما كان متراخيا الى وصف لا يستقل بنفسه

اشبه العلل وكان هذا الشبه غالبا لان النصاب اصل والنماء
وصف ومن حكمه انه لا يظهر وجوب الزكوة في اول الحول قطعا
بخلاف ما ذكرنا من البيوع ولما اشبه العلل وكان ذلك اصلا كان
الوجوب ثابتا من الاصل في التقدير حتى صح التعجيل لكن يصير زكوة
بعد الحول وكذلك اي ومثل ما ذكرنا من عقد الاجارة والايجاب المضاف
نصاب الزكوة الخ اقول مالك رح ليس للنصاب قبل تمام الحول حكم العلة بل
كونه ناميا بالحول بمنزلة الوصف الاخير من علة ذات وصفين ولا يجوز
تعجيل الزكوة قبل الحول كما لا يجوز تعجيل الكفارة قبل الحنث وتعجيل
الصلوة قبل الوقت وعند الشافعي رح النصاب قبل الحول علة تامة لوجوب
الزكوة ليس فيها شبه الاسباب بل الحول اجل اخر المطالبة عن صاحب
المال تيسيرا كالسفر في حق الصوم ولهذا صح التعجيل قبله ولو كان وصف
كونه حوليا من العلة لما صح التعجيل قبله كما لو عجل قبل تمام النصاب
او قبل ان يجعل الابل سائمة واذا كان كذلك وقع المؤدى زكوة غير موقوفة
على حلول الاجل كالمديون اذا عجل الدين وكالمسافر اذا صام صح فرضا
وكالمقيم اذا صلى في اول الوقت واذا وقع المؤدى زكوة لم يكن له ان يسترد
من الفقير ولا من الامام عند هلاك النصاب قبل الحول او عدم تمامه
عند الحول كذا في الاسرار وعندنا هو اي الحول علة اسما لانه اي النصاب
وضع له اي لايجاب الزكوة شرعا ولهذا يضاف الزكوة اليه ومعنى
لكون النصاب مؤثرا في حكمه وهو الوجوب لان الغناء يوجب المواساة
اي الاحسان الى الفقير بقوله تعالى واحسنوا وانفقوا والغناء في
النصاب دون وصفه وهو النماء وفي المغرب يقال آسيته بمالي مواساة
اي جعلته اسوة اقتدى انا به ويقتدي هو بي وواسيته لغة ضعيفة
لكنه اي النصاب جعل علة بصفة النماء بقوله عليه الصلوة والسلام
لا زكوة في مال حتى يحول عليه الحول ولما تراخى حكمه اي حكم النصاب وهو
وجوب الزكوة الى وجود وصف النماء اشبه النصاب قبل وجود الوصف

الاسباب

الاسباب ثم اوضح مشابهته بالاسباب بوجهين احدهما ان الحكم وهو
الوجوب انما يتراخى من اصل النصاب الى ما ليس بحادث بالنصاب وهو
النماء فان النماء الحقيقي وهو الدر والنسل والسمن في الاسامة وزيادة
المال في التجارة والنماء الحكمي وهو حولان الحول لا يثبتان بالنصاب بل السمن
والدر والنسل في الحيوان يحصل بسومها وفي المرعى وسفادها وزيادة
المال في اموال التجارة تحصل بكثرة رغبات الناس وتغير الاسعار الحادث
بخلق الله تعالى واذا لم يكن ما تعلق الحكم به وهو النماء حادثا بالمال تاكد
الانفصال بينه وبين الحكم من هذا الوجه فقوي شبهه بالسبب فكان له
احتراز عن الرمي ونحوه فانه علة للجرح وان توقف الجرح على حركة السهم
ومضيه في الهواء ووصوله الى المرمي اليه ونفوذه فيه الا ان هذه الوسائط
لما حدثت به لم يثبت له شبه بالاسباب في حق الحكم بل جعل علة للجرح حقيقة
كذا قيل والثاني في ان الحكم تراخى الى ما هو شبيه بالعلل ان النماء الذي هو
في الحقيقة فضل على الغناء يوجب المواساة كاصل الغناء ويثبت او يزداد
به اليسر في الواجب وهو مقصود فيه على ما عرف فكان له اثر في وجوب الزكوة
من هذا الوجه ثم لو كان متراخيا الى ما هو علة حقيقة غير مضاف الى النصاب
كان النصاب سببا حقيقيا كما بينا في دلالة السارق فاذا تراخى الى ما هو
شبيه بالعلل كان له شبه بالاسباب ايضا ثم بين جهة العلية في النصاب
وجهة اصالتها فقال ولما كان اي الحكم متراخيا الى وصف لا يستقل اي لا
يستبد بنفسه اشبه اي النصاب العلل اذ السبب الحقيقي ان يتراخى الحكم عنه
الى ما هو مستقل بنفسه غير مضاف الى السبب كما في دلالة السارق ولم
يوجد فكان هذا الشبه اي شبه العلة غالبا لان النصاب اصل والنماء
وصف يعني شبه العلة للنصاب من جهة نفسه وشبه السبب من جهة
توقف الحكم على النماء الذي هو وصفه وتابع له فترجح الشبه الذي ثبت له
من جهة نفسه لاصالته على الشبه الذي ثبت له من جهة وصفه ومن
حكمه اي حكم النصاب الذي بينا انه علة تشبه الاسباب انه لا يظهر وجوب

الزكوة في اول الحول قطعا الضمير للشان وقوله قطعا داخل في النفي
يعني لا يمكن القول بوجوبها في اول الحول بطريق القطع وان وجد اصل
العلة لفوات الوصف عنها وهو النماء اذ العلة الموصوفة بوصف لا
تعمل بدون الوصف كالارض علة لوجوب العشر او الخراج بصفة النماء
تحقيقا او تقديرا بالتمكن من الزراعة فاذا فات هذا الوصف من
الارض لم يبق شيا للوجوب بخلاف ما ذكرنا من البيوع يعني البيع الموقوف
والبيع بشرط الخيار فان العلة بركتها ووصفها موجودة قبل وجود
الاجازة والشرط الا ان حق المالك والتعليق بالشرط يمنعان ثبوت الحكم
فعند زوال المانع يثبت الحكم من اول الايجاب بلا شبهة فلذلك يملك المشتري
المبيع بزوايده المتصلة والمنفصلة وبخلاف المسافر اذا صام في شهر
رمضان والمقيم اذا صلى في اول الوقت فان المودى يقع عن الواجب بلا
شبهة لوجود العلة مطلقة بصفتها ولما اشبه النصاب العلل وكان
اي النصاب او شبه العلل فيه اصلا كان وجوب الزكوة ثابتا من الاصل
في التقدير لان الوصف متى ثبت وهو لا يقوم بنفسه بل يقوم بالموصوف
استند الى اصل النصاب وصار من اول الحول متصفا بانه حول كرجل
يعيش مائة سنة يكون الموصوف بهذا البقاء ذلك الوليد بعينه من اول
ما ولد الى هذا الزمان واذا استند الوصف استند الحكم وهو الوجوب
الى اوله ايضا فيصح تعجيل الزكوة قبل تمام الحول على خلاف ما قاله مالك رح
لوقوع الاداء بعد وجود اصل العلة لكنه اي المعجل يصير زكوة بعد الحول
على خلاف ما قاله الشافعي رح لعدم وصف العلة لكنه اي المعجل في الحال
فاذا تم الحول ونصابه كامل جاز المودى عن الزكوة لاستناد الوصف
الى اول الحول وان لم يكن كاملا كان المودى تطوعا حتى لو كان اداه الى
الفقير ولم يكن له ولاية الاسترداد منه بحال لان القربة قد تمت بالوصول
الى يده لان الدفع اليه لا يزيل ملكه عن المدفوع فان قيل لو عجل الزكوة
الى الفقير فصار غنيا قبل الحول او ارتد والعياذ بالله ثم تم الحول والنصاب

كامل

كامل صار المودى عن الزكوة كذا في التجنيس ولو صار المودى زكوة بعد
الحول اشترطت اهلية المصرف عند تمام الحول كما شرط كمال النصاب قلنا
وصف كون النصاب حوليا وان ثبت بعد تمام الحول لكنه ثبت مستندا
الى اول السبب بحكمه كما بينا فيصير المودى زكوة عند تمام الحول من حيث
الاداء لا مقتصرا على تمام الحول فيعتبر اهلية المصرف عند الاداء عند التمام
فكان استغناؤه وارتداده قبل الحول وبعده سواء والحول ليس بمعنى
الاجل كما زعم الخصم لان الاجل يسقط بموت المديون ويصير الدين حالا
ويوخذ من تركته وبموت صاحب المال في اثناء الحول ههنا يسقط الواجب
ولا يوخذ من تركته وكذا المديون يملك اسقاط الاجل ولا يملك صاحب
المال ههنا اسقاط الحول فعرفنا انه ليس بمعنى الاجل قوله وكذا المرض
الموت علة لتغير الاحكام اسما ومعنى الا ان حكمه يثبت به بوصف الاتصال
بالموت فاشبه الاسباب من هذا الوجه اذ هو علة في الحقيقة وهذا اشبه
بالعلل من النصاب وكذلك اي ومثل النصاب مرض الموت علة لتغير الاحكام
اي الاحكام التي يتعلق بالمال من تعلق حق الوارث به وحجر المريض عن التبرع
بما تعلق به حق الوارث من الهبة والصدقة والمحاباة والوصية ونحوها
اسما لانه وضع في الشرع للتغير من الاطلاق الى الحجر ومعنى لانه موثر في الحجر
عن التصرف فيما هو حق الوارث بعد الموت كما اشار اليه النبي عليه الصلوة
والسلام في حديث سعد بن مالك انك ان تدع ورثتك اغنيا خير من ان
تدعهم عالة يتكففون الناس فمنع عن التبرع فيما وراء الثلث لحق الورثة
الا ان اي لكن حكم المرض وهو الحجر عن التصرف ثبت بالمرض بوصف
اتصاله بالموت وهو وصف يشبه العلل فاشبه الاسباب من هذا
الوجه وهو ان الحكم توقف على امر آخر كتوقف وجوب الزكوة على النماء
ولما كان هذا الوصف معدوما في الحال لم يثبت الحجر باتا حتى لو وهب
المريض جميع ماله وسلمه الى الموهوب له يصير ملكا له في الحال لان العلة
لم تتم بوصفها فاذا اتصل به الموت تمت العلة فاتصف المرض بكونه مرضا

مميتا من اول وجوده لان الموت يحدث بآلام تجتمع وعوارض
مزيلة لقوى الحيوة وهذه العوارض ثابتة من ابتداء المرض
فيضاف اليها كلها بمنزلة جراح متفرقة سرت الى الموت فانه
يضاف الى الكل دون الاخير واذا استند الوصف الى اول المرض
استند بحكمه وهو الحجر فيصير كانه تصرف بعد الحجر فلا ينفذ الا
باجازة صاحب الحق واذا برء من المرض كان تصرفه نافذا لان العلة
لم تتم بصفتها وهذا اى المرض اشبه بالعلل من النصاب لان الوصف
الذى تراخى الحكم اليه وهو الموت حادث به فان ترادف الآلام يحدث
بالمرض مفض الى الموت فكان بمنزلة علة العلة بخلاف النصاب
فان الوصف فيه ليس بحادث به كما بينا قوله وكذلك شراء القريب
علة للعتق لكن بواسطة هي من موجبات الشراء وهو الملك فكان
علة يشبه السبب كالرمى وكذلك اى ومثل ما ذكرنا من النصاب
وغيره شراء القريب علة للعتق شبيهة بالاسباب وذلك لان علة الحكم
اذا اضيفت الى علة اخرى كان الحكم مضافا الى الاولى بواسطة الثانية
كحكم المقتضى مضاف الى المقتضى بواسطة المقتضى فكانت العلة الاولى
بمنزلة علة توجب الحكم بوصف هو قائم بالعلة فكما ان الحكم هناك
يضاف الى العلة دون الصفة فههنا ايضا يضاف الى العلة دون
الواسطة فمن حيث ان العلة الاخيرة بحكمها يضاف الى الاولى كانت
الاولى علة ومن حيث انها لا توجب الحكم الا بواسطة اخذت شبها
بالسبب فشرى القريب علة العتق بواسطة الملك اذ الشراء يوجب
الملك والملك فى القريب يوجب العتق بقوله عليه الصلوة والسلام
من ملك ذا رحم محرم منه عتق عليه فيصير العتق مضافا الى
الشراء لكون الواسطة وهى الملك من موجباته فكان شراء القريب
اعتاقا حتى لو اعتق من اشتراه ناويا عن الكفارة يتادى به ولكنه
اخذ شبها بالسبب باعتبار تخلل الواسطة التى هى من موجباته

كالرمى

كالرمى علة تامة للقتل ولكن له شبه بالسبب من حيث انه يوجب
تحرك السهم ومضيه فى الهواء ونفوذه فى المقصود بالرمى وذلك هو
المؤثر فى زهوق الروح والحكم تراخى عن الرمى الى وجود وجود هذه الوسائط
حتى لم يجب القصاص بمجرد الرمى الا ان هذه الوسائط لما كانت من
موجبات الرمى كان الرمى علة لا سببا كالشراء للعتق حتى وجب القصاص
على الرامى ولم تصر هذه الوسائط شبهة فى وجوب القصاص قوله
واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين كان اخرهما وجودا علة حكما
لان الحكم يضاف اليه ارجحا له على الاول بالوجود عنده وبقى لانه
مؤثر فيه واذا تعلق الحكم بوصفين مؤثرين احترز به عما اذا توقف
الحكم على وصفين احدهما مؤثر فيه دون الآخر فان الوصف المؤثر
هو العلة والآخر شرط كان آخرهما وجودا علة حكما لان الحكم يوجد
عنده ويضاف اليه ومعنى لانه مؤثر فيه لا اسما لان العلة تتم بالوصفين
جميعا فلا يطلق اسم العلة على احدهما بطريق الحقيقة وانما يضاف الحكم
اليه دون الاول وان شاركه الاول فى ايجاب الحكم لانه ترجح على الاول بوجود
الحكم عنده فيضاف الحكم اليه ولا يقال لما شاركه فى الايجاب ينبغى ان يضاف
اليهما جميعا لانا نقول لما ترجح على الاول بوجود الحكم عنده عدم حكم الاول
تقديرا لان العلة تارة تنعدم بمعارضة الراجح وتارة تنعدم لمعنى فى
ذاته فانعدم الاول بالراجح وصار الحكم مضافا الى الوصف الاخير كما فى
المد الاخير فى السفينة والقدح الاخير فى السكر وردة احد الزوجين
فان الحكم فيها يضاف الى الوصف الاخير وفى اسلام احد الزوجين
كان ينبغى ان يكون كذلك غير انا ما اضفنا الفرقة اليه لانه عاصم على
ما عرف كذا ذكره الامام فخر الاسلام رح فى بعض مصنفاته وقال القاضى
الامام ابو زيد رح ان الحكم انما يضاف الى الوصف الاخير لان ما مضى
انما يصير موجبا بالاخير ثم الحكم يجب بالكل ويصير الوصف الاخير
كعلة العلة فكان له حكم العلة وذلك مثل القرابة المحرمة للنكاح

والملك للعتق والقريب فان كل واحد منهما مؤثر فيه اما القرابة
فلان العتق صلة والقرابة تؤثر في ايجاب الصلة والرق موجب
للقطع استلزامه الاسترقاق فوجب صيانة هذه القرابة عنه الا ترى
انها صينت عن ادنى الرقيق وهو النكاح احترازا عن القطع فلان
يصان عن اعلاها كان اولى وكذلك الملك مؤثر في ايجاب الصلات
حتى استحق العبد النفقة على مولاه بالملك حتى لو كان العبد بين اثنين
يلزمهما النفقة بقدر الملك والنفقة صلة والزكوة تجب صلة للفقراء
بالملك وكذا العشر واذا ظهر التاثير للوصفين وعدم الحكم بفوات احدهما
كان المجموع علة واحدة ثم الحكم يضاف الى الوصف الاخير منهما وجودا
فاذا كانت القرابة سابقة ثم وجد الملك كان العتق مضافا اليه حتى
صار المشتري معتقا وكان الشراء اعتاقا فيجوز ان يقع عن الكفارة
عند النية ويخرج المكلف به عن العهدة لانه تحرير رقبة على قدر ما لزمه
بالنص ولو كان مضافا اليهما بعد وجود الوصف الثاني لما كان الشراء
اعتاقا ولما وقع عن الكفارة كاعتاق ام الولد ومتى تاخرت القرابة
اضيف العتق اليها حتى لو ورث اثنان عبدا مجهول النسب او اشتراياه
ثم ادعى احدهما انه ابنه غرم لشريكه قيمة نصيبه لان القرابة التي هي اخر
الوصفين وجودا حصلت بصنعه فيضاف العتق اليه ويجعل المدعي
معتقا بواسطة القرابة كما جعل المشتري معتقا بواسطة الملك قوله
والاول شبهة بالعلل حتى قلنا ان حرمة النساء تثبت باحد وصفي علة
الربوا لان الربوا النسيئة شبهة الفضل فتثبت بشبهة العلة
والاول اي الوصف الاول شبهة العلل لكونه موثرا في الحكم ولكونه احدى
ركني العلة كالثاني وهو اختيار المصنف وفخر الاسلام رح وذكر القاضي
الامام ابو زيد وشمس الائمة رح ان وجود بعض ما يتم علة بانضمام معنى
آخر اليه كاحد شطري البيع واحد وصفي علة الربوا من الاسباب
المحضة لان الحكم لا يثبت ما لم يتم العلة فكان المبدا معتبرا بتمامه وكان

كالطريق

كالطريق الى المقصود عند غيره وذلك الغير ليس بمضاف اليه فيكون
سببا محضا وقلنا انه ليس بسبب اذ هو ليس بطريق موضوع لثبوت
الحكم بعلته بل هو مؤثر في اثبات الحكم ومن اركان العلة كما بينا فلم يكن
سببا وليس بعلة بنفسه ايضا لفوات الشطر الثاني من العلة لكن له
شبهة العلل لكونه احدى ركني العلة او اركانها ولهذا قلنا ان حرمة
النساء تثبت باحد وصفي علة الربوا وهما الجنس والقدر حتى لو اسلم
قوهيا في قوهي لا يجوز لوجود الجنس ولو اسلم شعيرا في حنطة او حنطة
في رصاص لا يجوز ايضا لوجود القدر وذلك لان الربوا النسيئة شبهة
الفضل فان للنقد مزية على النسيئة عرفا وعادة حتى كان الثمن في
البيع نسيئة اكثر منه في البيع بالنقد فيثبت شبهة العلل بان حرمة
النسيئة مبنية على الاحتياط وهي اسرع ثبوتا من حرمة الفضل لقوله
عليه الصلوة والسلام اذا اختلف النوعان فبيعوا كيف شئتم بعد ان
يكون يدا بيد فيجوز ان يثبت باحد الوصفين الذي له شبهة العلة
ولا يثبت بحرمة الفضل لانها اقوى الحرمتين ولها علة معلومة في
الشرع فلا يثبت بما هو دونها في الدرجة ولا يقال لو ثبت حرمة شبهة
الفضل بشبهة العلة يلزم توزيع الحكم على اجزاء العلة وهو باطل لانا
نقول ثبوت حرمة النسيئة باحد الوصفين باعتبار انه علة تامة
لثبوتها لا باعتبار التوزيع اذ التوزيع ان يثبت باحد الوصفين
بعض حرمة الفضل ولم يثبت شيء منها به ولا يلزم عليه ان حرمة
شبهة الفضل الثابتة بالجودة لا يثبت بهذه العلة كما تثبت حرمة شبهة
الفضل الثابتة بالعينية حتى لو باع ثوبا جيدا بثوب ردي من جنسه
يجوز لان اعتبار الجودة سقط بالشرع في باب الربوا فصارت كالعدم
حكما الا ترى انها ساقطة الاعتبار عند وجود الوصفين فعند وجود
وصف واحد اولى فاما الدينية والعينية فثابتتان بصنع العباد
فلا بد من اعتبارهما في باب الربوا كالتفاوت بين المقلية وغير المقلية

قوله والسفر علة للرخصة اسما وحكما لا معنى فان المؤثر هي المشقة
لكن السبب اقيم مقامها تيسيرا واقامة الشيء مقام غيره نوعان احدهما
اقامة السبب الداعي مقام المدعو كما في السفر والمرض والثاني اقامة
الدليل مقام المدلول كما في الخبر عن المحبة اقيم مقام المحبة في قوله ان
احببتني فانت طالق وكما في الطهر اقيم مقام الحاجة في اباحة الطلاق
والسفر علة للرخص الثابتة به اسما لان الرخص ينسب اليه في
الشرع حيث يقال رخصة السفر الافطار والقصر وكذا وكذا حكما لان
الرخص تثبت متصلة به حتى اذا جاوز بيوت المصر قصر الصلوة ولو
طلع الفجر من يوم رمضان في هذه الحالة كان له ان يفطر فكان علة حكما
وانما لم يثبت به رخصة الفطر فيما اذا شرع في الصوم ثم سافر لان الشروع
فيه قد اوجب الاتمام والعارض اختياري فلا يؤثر في اباحة الافطار
بعد بخلاف المرض وليس بعلة معنى لان الرخصة تعلقت بالمشقة
في الحقيقة دون نفس السفر لانها هي المؤثرة في ايجاب الرخصة التي هي
مبناها على اليسر والسهولة كما اشار الله تعالى اليه بقوله يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر الا ان ثبوت الرخصة اضيف الى السفر دون
حقيقة المشقة لانها امر باطن تتفاوت احوال الناس فيه فلا يمكن
الوقوف على حقيقته فاقام الشرع السفر المخصوص مقام المشقة لانه
سبب المشقة في الغالب ولهذا يضاف الحكم الى السبب عند تعذر اضافته
الى العلة فلذلك دار الحكم مع السفر وجودا وعدما ولما افضى تقرير الشيخ
الى اقامة الشيء مقام غيره شرع في بيانه فقال وهو نوعان اي وضع
الشيء مقام غيره بطريقين احدهما اقامة السبب الداعي الى الشيء
مقام المدعو اليه كما في السفر والمرض فان السفر اقيم مقام المشقة
على ما بينا وكذا المرض لان العلة المعنوية ما له اثر في ايجاب الحكم ولا
اثر لنفس المرض في ايجاب الرخصة بل الموجب الحقيقي معنى تحته وهو
خوف التلف وازدياد المرض ولكن لما كان المعنى امرا باطنا سقط

اعتباره

اعتباره في اضافة الحكم اليه وصار الحكم متعلقا بالمرض الذي هو
سبب الخوف والمشقة وهذا دون السفر لان السفر يوجب المشقة
بكل حال فاما المرض فقد يوجب خوف التلف والمشقة وقد لا
يوجب ولهذا تعلق الرخص بنفس السفر ولم يتعلق بمطلق المرض
بل تعلقت بما هو سبب المشقة منه والثاني اقامة الدليل مقام
المدلول والفرق بينهما ان السبب لا يخلو عن تاثير له في المسبب و
افضاء اليه والدليل يخلو عن ذلك بل يحصل به العلم بالمدلول لا غير
كذا قيل كما في الخبر اي الاخبار عن المحبة فانه قام مقام المحبة فيما اذا
قال لامراته ان كنت تحبيني فانت طالق فقالت احبك لان اخبارها
دليل على وجود ما جعله شرطا فاقيم مقام المدلول عند تعذر الوقوف
عليه ولكنه مقتصر على المجلس حتى لو اخبرت عن المحبة خارج المجلس
لا يقع الطلاق لانه يشبه التخيير من حيث انه جعل الامر الى اخبارها
ومحبتها والتخيير مقتصر على المجلس ولو كانت كاذبة في الاخبار يقع
الطلاق فيما بينه وبين الله تعالى لان حقيقة المحبة لا توقف عليها
من جهة غيرها ولا من جهتها لان القلب متقلب لا يستقر على شيء
وما لا يوقف عليه يتعلق الحكم بدليله كالسفر مع المشقة والنوم مع
الحدث فصار الشرط الاخبار عن المحبة وقد وجد فيثبت الحكم كذا في
شرح المبسوط لفخر الاسلام وكما في الطهر اي الطهر الخالي عن الجماع اقيم
مقام الحاجة الى الطلاق في اباحة الطلاق وبيانه ان الطلاق امر
محظور في الاصل لما فيه من قطع النكاح المسنون ولكن المحظور
قد يحل مباشرته للضرورة كتناول الميتة وقد تقع الحاجة الى الطلاق
عند العجز عن المضي على مقتضى العقد واقامة حقوق الله تعالى المتعلقة
بالنكاح فلو لم يقدر على الطلاق لانقلب النكاح المشروع للمصالح مفسدة
فشرع الطلاق للحاجة ثم هي امر باطن كما يوقف عليه فاقيم دليل
الحاجة وهو الاقدام على الطلاق في زمان تجدد الرغبة اليهما وهو

الطهر الخالي عن الجماع مقام حقيقة الحاجة تيسيرا قال شمس الائمة
فيه ثلثة اوجه من الفقه احدها الضرورة والعجز عن الوقوف
على حقيقة العلة كما في المحبة وبه تعدية الحكم الى الحيض ونحوه والثاني
في الاحتياط كما في تحريم الدواعي والزنا والاعتكاف والحج والثالث دفع
الحرج كما في السفر والطهر قوله واما الشرط فهو في الشريعة عبارة
عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده لا وجوبا به فالطلاق المعلق
بدخول الدار يوجد بقوله انت طالق عند دخول الدار لا به
وقد يقام الشرط مقام العلة كحفر البير في الطريق وهو شرط
في الحقيقة لان الثقل علة السقوط والمشي سبب محض لكن الارض
كانت ممسكة مانعة عن الثقل فصار الحفر ازالة للمانع فثبت انه
شرط ولكن العلة ليست بصالحة للحكم لان الثقل امر طبيعي لا تعدي
فيه والمشي مباح بلا شبهة فلم يصح ان يجعل علة بواسطة الثقل
واذا لم يعارض الشرط ما هو علة والشرط شبيه بالعلل لما يتعلق به
من الوجود اقيم مقام العلة في ضمان النفس والاموال جميعا
واما الشرط فكذا الشرط في اللغة العلامة ومنه الشرط للصكوك
لانها علامات دالة على الصحة والتوثق وفي الشريعة هو عبارة
عما يضاف الحكم اليه وجودا عنده وجوبا به اي يتوقف عليه وجود
الشيء بان يوجد عند وجوده لا بوجوبه كالدخول في قول الرجل
لامراته ان دخلت الدار فانت طالق فان الطلاق يتوقف على
وجود الدخول ويصير الطلاق عند وجود الدخول مضافا الى
الدخول موجودا عنده لا واجبا به بل الوقوع بقوله انت طالق
عند الدخول فمن حيث انه لا اثر للدخول في الطلاق من حيث
الثبوت به ولا من حيث الوصول اليه لم يكن الدخول سببا ولا
علة بل كان علامة ومن حيث انه يضاف اليه وجوده كالدخول
شبيها بالعلل فكان بين العلامة والعلة فسميناه شرطا ثم

ما يطلق

ما يطلق عليه اسم الشرط ينقسم بحسب الاستقراء خمسة اقسام
شرط محض وشرط له حكم العلل وشرط له حكم الاسباب وشرط اسما
لا حكما وكان مجازا في الباب وشرط هو بمعنى العلامة الخالصة كذا
ذكره الامام فخر الاسلام رح اما الاول فما ذكرنا واما الثاني فكل شرط
لم يعارضه علة صالحة لاضافة الحكم اليها فانه اذا كان كذلك صلح
ان يقام مقام العلة خلفا عنها ويضاف الحكم اليه وان لم يكن له
تاثير في الحقيقة لان الشرط لما تعلق به الوجود من حيث انه يوجد
عند وجوده صار به شبيها بالعلة من هذا الوجه وعلل الشرع
امارات في الحقيقة على الاحكام كالشروط فجاز له ان يخلف الشرط
العلة في حق اضافة الحكم اليه عند تعذر الاضافة اليها لتحقق
الشبه من الجانبين وذلك مثل حفر البير في الطريق فانه شرط التلف
في الحقيقة لان الثقل علة السقوط في البير والمشي سبب محض لانه
مفض اليه وليس بعلة بدليل انه لو نام في موضع فحفر ما تحته او
نام على سقف فقطع ما حوله او كان على غصن فقطع الغصن
يحصل الوقوع بدون المشي فعلم انه سبب وليس بعلة لكن
الارض كانت ممسكة له عن الوقوع مانعة عن الثقل الذي
هو العلة وفي بعض النسخ كانت ممسكة وهي ما يتمسك به فيكون
حفر البير ازالة للمانع وايجاد الشرط السقوط كدخول الدار في
قوله انت طالق ان دخلت الدار وكذا شق الزق الذي فيه
مائع شرط للسيلان لانه كان مانعا للمائع الذي فيه عن
السيلان فكان الشق ازالة للمانع وكذا قطع حبل القنديل
المعلق ازالة للمانع وثقله علة السقوط فكان كل واحد منهما
شرطا وكان ينبغي ان يضاف الحكم الى العلة في هذه الصورة
لكن العلة ليست بصالحة لاضافة الحكم اليها لان الثقل طبيعي
بخلق الله تعالى لا تعدي فيه ولا يصلح لاضافة ضمان العدوان اليه

وليس بامر اختياري ايضا كطيران الطير في فتح باب القفص لينقطع
به نسبة الحكم الى غيره والمشي مباح بلا شبهة يعني كان ينبغي ان
يضاف الى المشي الذي هو سبب بعد تعذر اضافته الى العلة
لانه اقرب الى العلة من الشرط الا ان المشي مباح بلا شبهة فلم
يصلح ان يجعل علة بواسطة الثقل لان الواجب ضمان جناية
فلا يمكن ايجابه بدون الجناية فتعذر الاضافة اليه ايضا حتى
لو وجدت صفة التعدي فيه بان تعمد المرور على البير فوقع
فيها وهلك ينسب التلف اليه دون الحافر وصار كانه اتلف
نفسه وكذلك ثقل القنديل وسيلان المايع امران طبيعيان
ثابتان بخلق الله تعالى لا يصح اضافة الضمان اليهما لما ذكرنا
فيقام الشرط الموصوف بالتعدي وهو حفر البير في الطريق وشق
الزق وقطع الحبل في هذه الصورة مقام العلة في اضافة الضمان
اليه خلفا عن العلة عند تعذر الاضافة اليها لشبهه بالعلة
من حيث تعلق الوجود به وشبه العلة به من حيث انها غير موجبة
لذاتها في ضمان النفس يعني فيما اذا اتلف في البير انسان والاموال
يعني فيما وقع فيها شيء آخر وهو في حق ايجاب الضمان فاما حرمان
الميراث ووجوب الكفارة فلا لانهما متعلقان بالمباشرة ولم توجد
وذكر في بعض الشروح ان قوله والمشي مباح احتراز عن المشي الموصوف
بالتعدي كما اذا حفر بيرا في ارض نفسه فعطب فيها انسان فان التلف
يضاف الى المشي الذي هو سبب لا الى الحفر الذي هو شرط حتى لا يجب
الضمان على الحافر لان المشي ليس بمباح بل هو موصوف بالتعدي
فيصلح علة في هذه الصورة بواسطة الثقل قلت هذا لا يصلح احترازا
عنه لان اضافة الحكم الى المشي في هذه الصورة ليست باعتبار وجود
صفة التعدي فيه بل باعتبار زوال صفة التعدي عن الحفر وعدم
صلاحيته لاضافة الحكم اليه الا ترى ان صفة التعدي لو لم يثبت

في المشي

في المشي في هذه الصورة بان كان ماذونا في المرور والدخول في هذا
الموضع كان الحكم مضافا اليه لا الى الحفر حتى كان دمه هدرا كما اذا كان
المشي موصوفا بالتعدي وانما يصلح احترازا عن المشي الموصوف بالتعدي
اذا وجدت صفة التعدي في الحفر ايضا ومع ذلك يضاف الى المشي كما اذا
حفر بيرا في ارض غيره بغير اذنه فمشى فيها انسان بغير اذن المالك ووقع
البير وهلك فههنا كل واحد من الحفر والمشي موصوف بالتعدي فلو
كان التلف مضافا الى المشي دون الحفر وكان دمه هدرا ولم يجب على
الحافر ضمانه يصلح قوله والمشي مباح احترازا عنه لكن لو كان التلف
مضافا الى الحفر ووجب الضمان على الحافر فلم يصلح قوله والمشي مباح احترازا
عن المشي الموصوف بالتعدي وما ظفرت برواية في هذه المسئلة الا
ما ذكر في المبسوط واذا احتفر الرجل بيرا في دار لم يملكها بغير اذن
اهلها فهو ضامن لما وقع فيها لانه متعد بالحفر في ملك الغير كما هو
متعد بالحفر في الطريق فاطلاق هذه الرواية يدل على ان الضمان
على الحافر سواء كان المشي تعديا او لم يكن فعلى هذا لم يكن قوله والمشي
مباح احترازا عن شيء بل كان زيادة تقرير وبيانا لصلاحية الشرط
للعلية وذكر في التهذيب ولو حفر بيرا في ملك الغير بغير اذن المالك
او وضع حجرا فهلك به شيء لمالك الدار يجب الضمان على الحافر ولو
دخله رجل وهلك نظر ان دخل بغير اذن المالك ففي وجوب الضمان على
الحافر وجهان احدهما يجب لتعدية بالحفر والثاني لا يجب لان الداخل
متعد بالدخول وان دخل باذن المالك فان اعلمه المالك فلا ضمان على
احد وان لم يعلمه يجب الضمان على الحافر فعلى هذا يحتمل ان يكون قوله
والمشي مباح للاحتراز عن الخلاف فان الضمان عند اباحة المشي
يستقر على الحافر بالاتفاق قوله فاما اذا كانت العلة صالحة للحكم لم
يكن الشرط في حكم العلة فاما اذا كانت العلة صالحة للحكم اي اضافة
الحكم اليها او لاثبات الحكم لم يكن الشرط في حكم العلة لعدم الحاجة الى

اثبات الخلافة وذلك لان العلل اصول في اثبات الاحكام واضافتها
اليها لكونها مؤثرة في الايجاب والاثبات فلا يجوز مع وجود حقيقة
العلة وصلاحها لاضافة الحكم اليها ان يضاف الى ما له شبه العلة وهذا
اذا اجتمع علة حكم مع شرط تلك العلة كما اذا وقع نفسه في البير لا يجب
الضمان على الحافر لصلاحية العلة لاضافة التلف اليها فاما اذا اجتمع
شرط علة مع علة اخرى فالحكم يضاف اليهما كمن جرح انسانا فوقع
في بير حفرها غيره على قارعة الطريق ومات تكون الدية عليهما لان الحفر
شرط علة اخرى وهي الثقل دون علة الجرح كذا في بعض الشروح ثم
ولهذا قلنا ان شهود الشرط واليمين اذا رجعوا بعد الحكم جميعا ان
الضمان على شهود اليمين لانهم شهود العلة ولهذا اي ولما ذكرنا
ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند صلاح العلة قلنا في شهود الشرط
واليمين اذا رجعوا بان شهد فريق لامراة قبل الدخول بها بتعليق
الزوج طلاقها بدخول الدار او شهدوا العبد بتعليق المولى عتقه بشرط
ثم شهد اخرون بوجود الشرط ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بوقوع الطلاق
ولزوم نصف المهر او بالحرية ان الضمان اي ضمان ما اداه الزوج الى المراة
وهو نصف المهر او ضمان العبد على شهود اليمين اي التعليق خاصة
لانهم شهود العلة فانهم اثبتوا قول الزوج انت طالق وقول المولى
انت حر وكل واحد منهما صالح لاضافة الطلاق او العتق اليه فلم يجز
اضافته الى الشرط فلم يضمن شهود الشرط شيا وسمي شهود التعليق
شهود العلة وان لم يكن المعلق بالشرط علة قبل وجود الشرط اما باعتبار
ان المعلق يعرض ان يصير علة وكان هذا تسمية الشيء بما يؤول اليه او
باعتبار ان الفريقين لما شهدوا وقضى القاضي بشهادتهم قد ثبت
للمعلق اتصال بالمحل بوجود الشرط في زعمهم صار علة حقيقة فيصح
تسميتهم بشهود العلة وانما وجب الضمان فيما اذا شهد شاهدان
بانه تزوج هذه المراة بالف درهم وشهد اخران انه دخل بها ثم

رجعوا

رجعوا بعد الحكم على شاهدي الدخول وان كانا شاهدي شرط
والعلة في ايجاب المهر هو النكاح ان شاهدي الدخول ابراء شهود
النكاح عن الضمان حيث ادخلا في ملك الزوج عوض ما غرم من المهر
وهو استيفاء منافع البضع وههنا شهود الشرط لم يبروا شهود
التعليق عن الضمان لانهم لم يدخلوا في ملك الزوج عوض ملك النكاح
الموجب لاستيفاء منافع البضع فيبقى هذه الشهادة على شرط محض
فلم يضف الضمان اليهم قوله وكذلك العلة والسبب اذا اجتمعا
سقط حكم السبب كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا في الطلاق
والعتاق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم ان الضمان على شهود الاختيار
لانه هو العلة والتخيير سبب وكذلك اي وكما سقط اعتبار الشرط
عند صلاح العلة لاضافة الحكم اليها سقط حكم السبب اذا اجتمع السبب
والعلة الصالحة للاضافة اليها كشهود التخيير والاختيار اذا اجتمعوا
في الطلاق بان شهدت جماعة بان الزوج قال لامراته قبل الدخول
بها في المجلس الفلاني اختاري نفسك وشهد آخرون بانها اختارت
نفسها في ذلك المجلس بعد قول الزوج والعتاق بان شهد فريق بان
المولى قال لعبده في المجلس الفلاني انت حر ان شئت او قال له اختر
عتقك وشهد آخرون بان العبد قال في ذلك المجلس قد شئت او قال
اخترت العتق ثم رجعوا جميعا بعد الحكم بالطلاق او العتاق ان الضمان
اي ضمان نصف المهر في الطلاق وضمان العبد في العتاق على شهود
الاختيار خاصة لان الاختيار هو العلة فان لزوم المهر وفوات
مالية العبد يحصلان بالاختيار لا بالتخيير والتخيير سبب لانه
طريق مفض اليه فكان الحكم مضافا الى العلة دون السبب فلم يضمن
شهود السبب شيا كما لا يضمن شهود الشرط فان رجع شهود التخيير
وحدهم وجب الضمان عليهم لان العلة لم تصلح لاضافة الحكم وهو
الضمان اليها حيث لم يرجع شهود الاختيار فيضاف الى شهود السبب

كما يضاف الى شهود الشرط في مسئلة الحفر كذا في بعض الشروح وينبغي ان
يكون على الاختلاف كما اذا رجع شهود الشرط وحدهم في مسئلة شهود
الشرط واليمين قوله وعلى هذا قلنا اذا اختلف الولي والحافر
فقال الحافر انا اسقط نفسه كان القول قوله استحسانا لانه تمسك
بما هو الاصل وهو صلاحية العلة للحكم وينكر خلافة الشرط بخلاف
ما ادعى الجارح الموت بسبب آخر حيث لا يصدق لانه صاحب علة
وعلى هذا اي على ان الحكم لا يضاف الى الشرط عند معارضة ما يصلح علة
قلنا اذا اختلف الولي اي ولي الهالك في البير والحافر فقال الحافر انه اسقط
نفسه كان القول قول الحافر استحسانا والقياس ان يكون القول
قول الولي وهو قول ابي يوسف رح لما روي ان الضمان قد وجب على
عاقلة الحافر فهو يدعي القائم النفس يريد اسقاط ذلك الضمان
فلا يقبل قوله ولان الظاهر شاهد للولي اذ لا انسان يلقي نفسه عمدا
في البير في العادة مع انه منهي عنه بقوله تعالى ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة
فعند المنازعة كان القول قول من شهد له الظاهر الا انا استحسنا
في قبول قول الحافر لما ذكر في الكتاب انه متمسك بالاصل وهو صلاحية
العلة لاضافة الحكم اليها وينكر خلافة الشرط التي هي امر ضروري فكان
القول قوله ولان الظاهر حجة للدفع والولي يحتاج الى استحقاق الدية
على عاقلة الحافر فلا يكفيه التمسك بالظاهر بل يحتاج الى اقامة البينة
على انه وقع فيها بغير تعمد منه مع ان هذا الظاهر يعارضه ظاهر آخر
وهو ان البصير يرى البير امامه في ممشاه فلا يقع فيها الا بالقاء
قصدا فتقابل الظاهران وبقي الاحتمال في سبب وجوب الضمان فلا
نوجبه بالشك بخلاف الجارح اذا ادعى الموت بسبب آخر حيث لا
يصدق لان الجارح صاحب علة اذ الجرح علة موجبة للضمان
فعند وجود العلة لا يقبل قوله في العارض المسقط من غير حجة
فكان القول قول الولي لتمسكه بالاصل قوله وعلى هذا قلنا اذا

حل

حل قيد عبد حتى ابق لم يضمن لان حله شرط في الحقيقة وله
حكم السبب لما انه سبق الاباق الذي هو علة التلف نزل منزلة
الاسباب فالسبب ما يتقدم والشرط ما يتاخر ثم هو سبب
محض لا يتوقف اعتراض عليه ما هو علة قائمة بنفسها غير حادثة
بالشرط فكان كمن ارسل دابة في الطريق فجالت يمنة ويسرة ثم
اصابت شيئا لم يضمنه الا ان المرسل صاحب سبب في الاصل وعلى
هذا اي على الاصل الذي بينا ان العلة اذا صلحت لاضافة الحكم اليها
لا يضاف الى الشرط والسبب قلنا اذا حل رجل قيد عبد انسان
حتى ابق لم يضمن الحال قيمة العبد لمالكه باتفاق بين اصحابنا رح وهو
قول الشافعي رح ايضا على ما دل عليه عبارة الاسرار وهذا اذا كان العبد
عاقلا فان كان مجنونا فالحال ضامن عند محمد رح كما في فتح باب القفص
لان حله شرط في الحقيقة فانه ازالة المانع من الاباق كالحفر ازالة
للمانع من السقوط فكان شرطا وقد اعترض عليه فعل الاباق الذي
هو علة التلف وهو فعل فاعل مختار صالح لاضافة الحكم اليه فيمنع
اضافته الى الشرط وله اي لهذا الشرط حكم السبب لانه سابق على
الاباق الذي هو علة التلف وهذا هو القسم الثالث من الاقسام
المذكورة فالسبب اي السبب الحقيقي ما يتقدم على العلة لان ما هو
مفض الى الشيء ووسيلة اليه لا بد من ان يكون سابقا عليه والشرط
ما يتاخر اي الشرط الحقيقي المحض يتاخر وجوده عن وجود صورة
العلة وكان يتقدم على انعقادها كما في تعليق الطلاق والعتاق
فان قوله انت طالق وانت حر هو الذي ينعقد علة عند وجود
الشرط ووجوده تكلما سابق على وجود الشرط ولا يقال الشرط كما يكون
متاخرا عن وجود صورة العلة قد يكون متقدما عليه كالاشهاد
في النكاح فانه متقدم على العلة وهي الايجاب والقبول صورة ومعنى
لانا نقول نحن لا ننكر تقدم الشرط على صورة العلة ولكنا نقول اذا

تقدم لم يتمحض شرطا بل كان شرطا مشابها بالسبب من حيث ان
تقدم وجوده لا يخلو عن معنى الافضاء الى الحكم بواسطة دون العلة
كالسبب الحقيقي الا ترى ان العلة لو وجدت بعد وجوده لا يتوقف
انعقادها على شيء وكان وجوده سابقا وسيلة الى حصول الحكم
بواسطة العلة فثبت ان فيه معنى السبب بخلاف ما اذا تاخر
وجوده عن صورة العلة فان انعقاد العلة بعد وجود صورتها
متوقف عليه فلذلك تمحض شرطا ويؤيده ما ذكر في بعض نسخ اصول
الفقه لاصحابنا ان الشرط اذا عارضه علة لا يكون في معنى العلة ثم
ان كان سابقا كان في معنى السبب وان كان مقارنا او متراخيا
كان شرطا محضا ثم هو اي حل القيد وان شابه السبب لما قلنا
لكنه شابه السبب الخالص لا السبب الذي فيه معنى العلة ما كانت
العلة مضافة اليه وحادثة به كقود الدابة وسوقها وههنا ما
هو العلة ما كانت العلة مضافة اليه وهو الاباق غير حادثة
بالشرط وهو حل القيد بل هو حادث باختيار صحيح فانقطع به نسبته
عن الشرط من كل وجه فكان بمنزلة السبب المحض فكان التلف مضافا
الى ما اعترض من العلة دون ما سبق من الشرط ولا يلزم عليه ما اذا
امر عبد الغير بالاباق فابق حيث يضمن الامر وان اعترض فعل فاعل
مختار على الامر بان الامر بالاباق استعمال العبد فاذا اتصل به الاباق
يصير غاصبا له باستعماله كما اذا استخدمه فخدم ويصير العبد اذا عمل
على وفق استعماله بمنزلة الآلة التي لا اختيار لها فيضاف التلف الى
المستعمل واما حل القيد فازالة للمانع فلا يضاف التلف اليه عند
اعتراض فعل فاعل مختار عليه قوله وهذا لصاحب شرط جعل سببا
وهذا اي حل القيد من هذا الرجل كارسال الدابة ممن ارسلها في
الطريق فجالت يمنة ويسرة عن سنن الطريق ثم سارت او وقفت
ثم سارت في ذلك الطريق فاصابت شيئا لم يضمن المرسل لان حكم

ارسالها قد انقطع بالجولان والوقوف ثم انها انشأت سيرا باختيارها
فكانت كالمنفلتة الا ان يكون لها طريق غير الذي اخذت فيه فحينئذ
يكون ضامنا لانه انما سيرها في الطريق الذي يمكنها ان تسير فيه وقد
سارت في ذلك الطريق فكان هو سابقا لها كذا في المبسوط واحترز
بقوله فجالت عما اذا ارسل دابة في الطريق فسارت فاصابت في
وجهها شيئا ضمن المرسل كما اذا ساربها لانه سابق لها ما دامت
تسير على سنن ارساله الا ان اي لكن المرسل وكان قائدا يقول كيف
يكون حل القيد وهو شرط كارسال الدابة وهو سبب فقال
المرسل صاحب سبب في الاصل لان الارسال ليس بازالة للمانع
وقد اعترض عليه فعل من هو مختار غير منسوب الى السبب حيث
لم يذهب على سنن ارساله وهذا الذي حل القيد صاحب شرط
لان الحل ازالة للمانع عن الاباق جعل مسببا باعتبار تقدم الشرط
على العلة وقد اعترض عليه فعل مختار منسوب اليه وكانا في انقطاع
الحكم عنهما واضافته الى ما اعترض من الفعل سواء قوله قال
ابو حنيفة وابو يوسف رح فيمن فتح باب قفص فطار الطير انه لا
يضمن لان هذا شرط جرى مجرى السبب لما قلنا وقد اعترض عليه
فعل المختار فبقي اولا سببا محضا فلم يجعل التلف مضافا اليه
بخلاف السقوط في البير لانه لا اختيار له في السقوط حتى لو اسقط
نفسه هدر دمه قال ابو حنيفة وابو يوسف رح يعني على هذا الاصل
الذي مهدناه قالا فيمن فتح باب قفص فطار الطير يعني في فور الفتح اذ
الخلاف فيه فانه اذا طار بعد ساعة لا يضمن الفاتح بلا خلاف وفي ذكر
الفاء اشارة اليه انه اي الفاتح لا يضمن لان هذا اي فتح باب القفص شرط
لانه ازالة للمانع من الطيران جرى مجرى السبب لما قلنا ان الشرط اذا
تقدم كان له حكم السبب وقد اعترض على هذا الشرط فعل مختار غير
منسوب اليه لان الطيران الذي به تلف الطير لم يحصل بالفتح بل باختياره

الطيران والخروج فبقي الاول وهو فتح الباب سببا محضا اي شرطا
في معنى السبب الخالص فلم يجعل التلف مضافا الى الفتح بل قصر على
الخروج كما قصر على الاباق في مسئلة حل القيد بخلاف السقوط في
البير حيث يضاف التلف فيه الى الشرط ولم يقتصر على العلة لان
ما اعترض على الشرط من السقوط هناك حصل برأي واختيار حيث
لم يكن عالما بعمق ذلك المكان فلم يصلح القطع الحكم عن الشرط واضافته
اليه حتى اذا سقط نفسه في البير هدر دمه ولم يضمن الحافر لان
ما اعترض على الشرط وهو الالقاء في البير علة صالحة لاضافة الحكم
اليه لصدوره من مختار على وجه القصد اليه فانقطع به نسبة
الحكم عن الشرط واقتصر على العلة وبخلاف سوق الدابة الذي هو
سبب لان السوق معنى حامل على الذهاب كرها فينتقل الى المكره
والفتح رفع للمانع وليس بحمل على الخروج وكذا اذا ارسل كلبا على صيد
فقتله يجعل كانه قتل بنفسه لان الارسال سبب حامل على الذهاب
بعد التعليم كالسوق قبل ذلك فاما فتح الباب فلا الا ترى انه لو فتح
باب الكلب حتى خرج فصاد لم يحل ولم يملك بخلاف الارسال كذا في
الاسرار وقال محمد رح والشافعي رح اذا كان الطيران في فور الفتح يضمن
الفاتح لان فعل الطير هدر شرعا فلم يصلح لاضافة الحكم اليه فكان
مضافا الى الشرط وكان الطير لا يصير عن الطيران عادة والعادة اذا
تاكدت صارت طبيعة لا يمكن الاحتراز عنها فاذا خرج على الفور
واستعمل عادته كان الخروج على العادة بمنزلة سيلان الرهن
عند شق الزق فيكون الفتح سبب ضمان كالشق ولم يبطل الاضافة
اليه باختيار الطير في الطيران لانه اختيار فاسد كما اذا اصاح بالدابة
فذهبت صار ضامنا وان ذهبت مختارة لانه اختيار فاسد
اذ الصياح سائق فاشبه القود جبرا كما والقي حية على انسان فلسعته
وجب الضمان وان كانت في اللسع مختارة لان اللسع لها عادة متاكدة

فالتحقت

فالتحقت بالطبيعة وسقط اختيارها واذا لم يخرج في فور الفتح لا
يضمن الفاتح لانه اذا لم يخرج في فور الفتح علم انها تركت عادتها
فكان الخروج بعد ذلك بحكم الاختيار فاشبه حل القيد والجواب ان
فعل البهيمة لا يعتبر لايجاب حكمه فاما القطع فيعتبر كالكلب يتحول
عن سنن الارسال وكالدابة تحول بعد الارسال فكذا هذا ولان
الاصل ان يضاف الحكم الى العلة لا الى الشرط والسبب فلا يجوز ترك
هذا الاصل من غير ضرورة وليس هذا كالسوق لان السوق حمل
على الذهاب كرها كما بينا فينتقل الفعل الى المكره وكالقاء الحية لانه
مباشرة الاتلاف اذ الالقاء عليه تصرف فيه بخلاف مسئلتنا ونظير
مسئلتنا فتح قفص الحية حتى لو فتح قفصها فخرجت ولسعت لا ضمان عليه
ايضا واما القسم الرابع من الاقسام المذكورة وهو الشرط اسما لا حكما
فكل حكم تعلق بشرطين كان اولهما وجودا شرطا اسما لافتقار الحكم اليه
في نفس الامر لا حكما لان وجود الحكم يتاخر الى وجود الشرط الآخر فلم يكن
الاول شرطا الا اسما واما القسم الخامس وهو الشرط الذي بمعنى العلامة
فمثل الاحصان في باب الزنا كما يجيء بيانه قوله واما العلامة فما يعرف
الوجود من غير ان يتعلق به وجوب ولا وجود وقد تسمى العلامة شرطا
وذلك مثل الاحصان في باب الزنا فانه اذا ثبت كان معرفا لحكم الزنا
فاما ان يوجد الزنا بصورته ويتوقف انعقاده علة على وجود
الاحصان فلا واما العلامة فكذا العلامة هي الامارة في اللغة كالميل
للطريق والمنارة للمسجد وفي الشرع هو ما يعرف وجود الحكم من غير
ان يتعلق به وجوده ولا وجوبه فيكون العلامة دليلا على طريق الحكم
عند وجودها فحسب مثل التكبيرات في الصلوة اعلام على الانتقال
من ركن الى ركن والاذان علم الصلوة والتلبية شعار الحج ومثل رمضان
في قول الرجل لامراته انت طالق قبل رمضان بشهر فانه معرف محض
للزمان الذي يقع فيه الطلاق وقد تسمى العلامة شرطا يعني بطريق

المجاز وذلك مثل الاحصان في باب الزنا قيل احصان الزنا عبارة
عن اجتماع سبعة اشياء العقل والبلوغ والحرية والنكاح الصحيح
والدخول بالنكاح وكون كل واحد من الزوجين مثل الاخر في صفة
الاحصان والاسلام قال الامام شمس الايمة رح شرط الاحصان على
الخصوص شيان الاسلام والدخول بالنكاح الصحيح بامراة هي مثله
فاما العقل والبلوغ فهما شرط الاهلية للعقوبة وانما قلنا
الاحصان علامة اي معرف وليس بشرط لان الزنا اذا تحقق لم
يتوقف انعقاده علة الرجم على احصان يحدث بعده فان الاحصان
لو وجد بعد الزنا لا يثبت بوجوده الرجم ومعلوم انه ليس بعلة
له ولا سببا ايضا لانه ليس بطريق مفض اليه فعرفنا ان الرجم غير
مضاف اليه وجوبا به ولا وجودا عند وجوده ولكنه عبارة عن حال
في الزاني يصير الزنا في تلك الحالة موجبا للرجم فكان معرفا ان الزنا
حين وجد كان موجبا للرجم فكان علامة لا شرطا هذا هو
طريقة القاضي الامام ابي زيد في التقويم واختارها بعض المتاخرين
فاما اصحابنا المتقدمون وعامة المتاخرين ومن سواهم من الفقهاء
فقد سموا الاحصان شرط الوجوب الرجم لا علامة مستر وحين
بان شرط الشي ما يتوقف عليه وجوده والاحصان بهذه المثابة
لان وجود الرجم بالزنا متوقف على وجود الاحصان وكونه
سابقا على الزنا غير متاخر عنه لا يخل شرطيته كالطهارة وستر العورة
والنية فانها سابقة على الصلوة بحيث لا يتصور تاخرها عن
صورة الصلوة وتوقف انعقادها صلوة عليها وكذلك الاشهاد
في النكاح سابق عليه حيث لا يتصور تاخره عنه وتوقف انعقاده
عليه بعد وجود صورته ثم انها شروط حقيقة بلا خلاف لتوقف
صحة الصلوة والنكاح عليها وليست بعلامات فكذا الاحصان اللهم
وقولهم لم يتعلق وجوب غير مسلم عندهم بل ثبوت الرجم متعلق

لا شرط الاحصان على الخصوص بحرية شرط تكميل العقوبة

اذ الزنا

اذ الزنا لا يوجب الرجم بدون الاحصان كالسرقة لا توجب القطع
بدون النصاب وهو شرط بلا شبهة فكذا الاحصان وقولهم
لا بد للشرط من ان يكون متاخرا عنه صورة العلة ليتوقف انعقادها
علة عليه غير مسلم ايضا بل الشرط فيكون متقدما على صورة العلة
كما بينا وقد يكون متاخرا كما في تعليق الطلاق والعتاق بنا على ان
انعقاد بعض العلل لا يقبل الانفصال عن وجود صورتها كالنكاح
والبيع وبعضها يقبل ذلك كالطلاق المعلق والعتاق المعلق وسائر
ما يقبل التعليق بالشرط فالشرط في هذا القسم يتاخر عن صورة
العلة وفي القسم الاخر لا يتاخر لان الشرط لا بد من ان يكون سابقا
على المشروط والمشروط وهو الانعقاد لما لم ينفصل عن الصورة لا
يتاخر الشرط عنها ضرورة قوله ولهذا لم يضمن شهود الاحصان
اذا رجعوا بحال فصل اختلف الناس في العقل هو من العلل
الموجبة ام لا فقالت المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه محرمة
لما استقبحه على القطع والبتات فوق العلل الشرعية ولهذا اي لان
الاحصان علامة وليس بشرط حقيقي لم يضمن شهود الاحصان اذا رجعوا
بحال يعني سواء رجعوا مع شهود الزنا او رجعوا وحدهم قبل القضاء و
بعده لان العلامة ليست بصالحة لخلافتها عن العلة اصلا لما ذكرنا انه
لا يتعلق بها وجوب ولا وجود فلا يجوز اضافة الحكم اليها بوجه بخلاف ما
اذا اجتمع شهود الشرط واليمين ثم رجع شهود الشرط وحدهم فانهم يضمنون
عند بعض المشايخ لان الشرط صالح لخلافة العلة عند تعذر اضافة
الحكم اليها لتعلق الوجود به وعند زفر رح ان رجع شهود الاحصان وحدهم
ضمنوا دية المشهود عليه وان رجع شهود الزنا والاحصان جميعا يشتركون
في الضمان لان الاحصان شرط الرجم ومن اصله ان العلة والشرط سواء
في اضافة الضمان اليهما لان الحكم يقف على الشرط كما يقف على العلة ولا يتحول
ثبوته الا عند وجودهما فيضاف الحكم الى كل واحد منهما والجواب ما قلنا

مع قول المعتزلة بتحكيم العقل

ان الاحصان ليس بشرط فلا يجوز اضافة الحكم اليه بوجه ولئن سلمنا
انه شرط على ما اختاره المتقدمون فلا يجوز اضافة الحكم اليه ايضا
لان شهود الشرط لا يضمنون بالرجوع عند صلاح العلة للاضافة
اليها وههنا شهود الزنا شهود العلة وهي صالحة للاضافة الحكم اليها
فيضاف التلف اليهم فان رجعوا وجب الضمان عليهم فان ثبتوا انقطع
الحكم بشهادتهم عن الشرط ولا يلزم عليه ما اذا رجع شهود الشرط
وحدهم في مسئلة شهود الشرط واليمين لانه لا رواية فيه عن السلف و
لاختار عامة المحققين مثل شمس الائمة وابي اليسر والامام البرغري وغيرهم
رح فيه انهم لا يضمنون شيئا على ان هذا الشرط وهو الاحصان يستحيل
اضافة الحد اليه لان الحد عقوبة متناهية والاحصان من خصال حميدة
ويستحيل اضافة العقوبة في الشرع الى الخصال الحميدة فصار مضافا الى
الزنا من كل وجه فصل في العقل ولما فرغ الشيخ رح من بيان الحجج
الاربعة التي هي خطابات الشارع وما يتعلق بها شرع في بيان العقل
لان الخطاب لا يثبت في حق من لا عقل له فكان بيان العقل واحكامه
من اللوازم وقوله اختلف الناس اي اهل القبلة في كذا فقالت
المعتزلة العقل علة موجبة لما استحسنه مثل معرفة الصانع بالالوهية
ومعرفة نفسه بالعبودية وشكر المنعم وانقاذ الغرقى والحرق محرمة لما
استقبحه مثل الجهل بالصانع جل جلاله والكفران بنعائه والعبث والسفه
والظلم على القطع والثبات فوق العلل الشرعية لان علل الشرع ليست
بموجبة لذواتها بل هي امارات في الحقيقة فيجري فيها النسخ والتبديل و
العقل بذاته موجب ومحرم لهذه الاشياء من غير ان يجري فيها التبديل
وكان في الايجاب والتحريم فوق العلل الشرعية والمراد من الايجاب والتحريم فيه
ان الشرع لو لم يكن وارد في هذه الاشياء بالايجاب والتحريم لحكم العقل
بوجوبها وحرمتها ولم يتوقف ثبوتها على السمع ولا يعني بالوجوب في الحرمة
انه يستحق الثواب بفعله والعقاب بتركه لانهما لا يعرفان الا بالسمع بل المراد

ههنا

ههنا ان يثبت في العقل نوع ترجيح للاتيان بما حسنه ونوع ترجيح
للامتناع عما قبحه بحيث لا يحكم العقل ان الفعل والترك فيهما سواء بل
يعقل ضرورة ان الاتيان بما حسنه يوجب نوع مدحه والامتناع عنه
يوجب نوع لائمة والامتناع عما قبحه يوجب نوع مدحه والاتيان به
يوجب نوع لائمة اليه اشير في الكفاية قوله فلم يجوزوا ان يثبت بدليل
الشرع ما لا يدركه العقل او يقبحه وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل
وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا كان او كبيرا في الوقوف عن الطلب وترك
الايمان وان لم تبلغه الدعوة وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا دون
السمع ومن اعتقد الشرك ولم تبلغه الدعوة فهو معذور فلم يجوزوا
ان يثبت كذا يعني لما كان العقل فوق العلل الشرعية عندهم لم يجوزوا ان
يثبت بدليل الشرع ما لا يدركه العقول او يقبحه فانكروا ثبوت رؤية الله تعالى
في الاخرة بالنصوص الدالة عليها قائلين بان رؤية موجود بلا جهة وكيف
مع انه لا بد للرؤية من جهة معينة ومسافة مقدرة لا في غاية البعد ولا
في غاية القرب مما لا يهتدي اليه العقل ولا يجوز ان يرد بثبوتها النص وانكروا
ان تكون القبائح من الكفر والمعاصي داخلة تحت ارادة الله تعالى ومشيته
لان اضافتها الى ارادته ومشيته مما يقبح العقول ولا يجوز ان يرد الشرع
بذلك وجعلوا الخطاب متوجها بنفس العقل لان العقل اصل موجب
بنفسه عندهم فوق الدليل الشرعي فاذا صار الانسان بحال يحتمل عقله
الاستدلال بالشاهد على الغائب فقد تحققت العلة الموجبة في حقه فيتوجه
عليه التكلف بالايمان ثم فسر ذلك بقوله وقالوا لا عذر لمن عقل صغيرا
كان او كبيرا في الوقوف اي الوقوف عن طلب الحق وترك الايمان بالله تعالى
فكان الصبي العاقل مكلفا بالايمان وكان من لم يبلغه الدعوة اصلا في نشأته
على اشاهق جبل فلم يعتقد ايمانا ولا كفرا ومات على ذلك من اهل النار لوجود
ما يوجب الايمان بالله تعالى وهو العقل وقالت الاشعرية لا عبرة بالعقل اصلا
يعني لا مدخل له في معرفة حسن الاشياء وقبحها بدون السمع ولا اثر له في

ايجاب الاشياء وتحريمها بحال بل الموجب هو السمع فلا يعرف حسن
الايمان والصدق والعدل وقبح اضدادها بالعقل قبل السمع فابطلوا
ايمان الصبي العاقل لعدم ورود الشرع في حقه وعدم اعتبار عقله فكان
ايمانه كايمان صبي غير عاقل فلا يعتبر وقالوا من اعتقد الشرك ولم يبلغه
الدعوة فهو معذور حتى جاز ان يكون من اهل الجنة وتمسكوا في ذلك بقوله
تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفي العذاب قبل البعثة ولما انتفى
العذاب عنهم انتفى عنهم حكم الكفر وبقوله على الفطرة وبقوله تعالى لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل اخبر ان الحجة كانت قائمة لهم قبل الرسل على
تركهم الايمان فلو كان العقل قبل السمع موجبا لكان حجة الله تعالى قبل بعثة
الرسل تامة في حقهم وبان الله تعالى اخبر في غير موضع ان خزنة النار يقولون
للكافرين الم ياتكم رسل منكم فيقولون بلى فيلزمهم بحجة فالزمهم استحقاق
النار بالرسل لا بالعقول وحدها وبان الله تعالى جعل هو لا غالبا في النفوس
شاغلا للعقول بعاجل المنافع والحظوظ فيحرج الانسان على ما عليه اصل البنية
في فك عقله عن اسر الهوى وتنبيه قلبه عن نوم الغفلة بلا شرع حرجا اكثر
من حرج الصبي العاقل بسبب نقصان عقله لادراك ما يدركه البالغ ثم ذلك
العذر اسقط عن الصبي العاقل وجوب الاستدلال بعقله او سقط عنه الخطاب
فلان يسقط الاستدلال بمجرد العقل قبل اعانة الوحي كان اولى وتمسك من
جعل العقل حجة موجبة بدون السمع بقصة ابرهيم عليه السلام فانه قال
لابيه اني اراك وقومك في ضلال مبين وكان هذا قبل الوحي فانه قال اراك
ولم يقل اوحي الي ولو لم يكن العقل حجة بنفسه وكانوا معذورين لما كانوا في
ضلال مبين وكذلك استدل بالنجوم فعرف ربه من غير وحي والله تعالى جعل
ذلك الاستدلال منه حجة على قومه بقوله جل ذكره وتلك حجتنا اتيناها ابرهيم
على قومه وبان الله تعالى عاتب الكفار في غير موضع بان لم يسيروا في الارض
فينظروا كيف كان عاقبة من كان قبلهم واخبر ان قلوبهم عمي بترك
التامل ولو كانوا معذورين لما عوتبوا بمطلق الترك وبان المعجزة بعد الدعوة

لا تعرف

لا تعرف الا بدليل عقلي وآيات الحدوث في العالم ادل على المحدث من علامات
المعجزة على انه امر الله تعالى فلما كان بالعقل كفاية معجزة المعجزة والرسالة معرفته م
كان به كفاية معرفة الله تعالى بالطريق الاولى ولما كان بالعقل كفاية كان
حجة بنفسه بدون الشرع ولزم العمل به كما يجب بسائر حجج الشرع اذا قامت
كذا في التقويم والاسرار قوله والقول الصحيح في الباب ان العقل معتبر
لاثبات الاهلية وهو نور في بدن الادمي يضيء به طريق يبتدئ به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدئ المطلوب للقلب فيدركه
القلب بتامله بتوفيق الله تعالى وهو كالشمس في الملكوت الظاهرة
اذا بزغت وبدا شعاعها وضح الطريق كانت العين مدركة بشعاعها
وهذا العقل كفاية ولهذا قلنا ان الصبي غير مكلف بالايمان حتى اذا عقلت
المراهقة وهي تحت مسلم بين ابوين مسلمين ولم تصف الاسلام لم تجعل
مرتدة ولم تبن من زوجها ولو بلغت كذلك لبانت من زوجها والقول
الصحيح في الباب اي باب العقل ان العقل غير موجب بنفسه كما قال الفريق الاول
وغير مهدر ايضا كما قال الفريق الثاني فان من انكر معرفة الله تعالى بدلالة
العقول وحدها فقد قصر ومن الزم الاستدلال بلا وحي ولم يعذره بغلبة
الهوى مع انه ثابت في اصل الخلقة فقد غلى بل العقل معتبر لاثبات الاهلية اي
اهلية الخطاب اذ الخطاب لا يفهم بدون العقل وخطاب من لا يفهم قبيح
فكان العقل معتبرا لاثبات الاهلية وهو من اعز النعم لان الانسان يمتاز
به من سائر الحيوان وهو آلة لمعرفة الصانع التي هو اعظم النعم واعلاها
ولمعرفة مصالح الدين والدنيا وهو اي العقل نور في بدن الادمي وقيل
محله منه الراس وقيل القلب يضيء به اي بذلك النور طريق يبتدئ به من
حيث ينتهي اليه درك الحواس انما سماه نورا لان معنى النور هو الظهور
للادراك فان النور هو الظاهر المظهر والعقل بهذه المثابة للبصيرة التي
هي عبارة عن الباطن كالشمس والسراج لعين الظاهر بل هو اولى بتسمية
النور من الانوار الحسية لانها لا تظهر بها الا ظواهر الاشياء فيدرك العين

العقل

بها تلك الظواهر لا غير فاما العقل فيستنير بها بواطن الاشياء
ومعانيها ويدرك به حقائقها فكان اولى باسم النور وقوله يبتدئ
مسند الى الظرف وهو الجار والمجرور والجملة صفة الطريق والضمير
في به راجع الى الطريق وفي اليه الى حيث وفي فيدركه الى المطلوب وفي
بتامله الى القلب يعني ابتداء عمل القلب بنور العقل من حيث ينتهي
اليه درك الحواس وعن هذا قيل بداية المعقولات نهاية المحسوسات
وذلك لان الانسان اذا ابصر شيا يتضح لقلبه طريق الاستدلال بنور العقل
واذا نظر الى بناء رفيع وانتهى اليه بصره يدرك بنور عقله ان له بانيا
لا محالة ذا قوة وقدرة وعلم الى سائر اوصافه التي لا بد للبناء منه واذا
نظر الى السماء وراى احكامها ورفعتها واستنارة كواكبها وعظم هيئتها
وسائر ما فيها من العجائب استدل بنور عقله انه لا بد لها من صانع
قديم مدبر حكيم قادر عظيم حي عليم فهو معنى قوله فيبتدي اي يظهر
المطلوب للقلب فيدرك القلب المطلوب اذا تامل لان وفقه الله تعالى
لذلك وهذا انما يتحقق في المحسوسات فاما فيما لا يحس اصلا فانما يبتدي
طريق العلم به من حيث يوجد كالعلم مثلا فانه ليس بمحسوس ولما
احتيج فيه الى معرفة انه معنى راجع الى ذات العالم او راجع الى غيره لا يعرف
ذلك بالعقل من غير انقطاع اثر الحواس وقيل هو قوة قدسية بها يعرف
يصح درك الاشياء ويتوجه تكليف الشرع وهو مما يعرفه الانسان من
نفسه وفي اللا بشي جوهر يدرك به الغايبات بالوسائط والمحسوسات
بالمشاهدة وقيل هو جوهر طهر بماء القدس وروح بروائح الانس
واودع في قوالب بشرية واصداف انسانية كلما اضاء استنار به
مناهج اليقين واذا اظلم خفي مدارج الدين وهو اي العقل كالشمس
في الملكوت الظاهرة ان ابتغت اي طلعت كانت العين مدركة
للاشياء بشعاعها اي بنورها من غير ان توجب الشمس رؤية تلك
الاشياء او تكون هي مدركة اياها او تكون العين مستغنية في الادراك

بداية المعقولات
نهاية المحسوسات

عنها

عنها فكذا القلب يدرك ما هو غائب عن الحواس بنور العقل من غير
ان يكون العقل موجبا لذلك او يكون مدركا بنفسه بل القلب يدرك
بعد اشراق نور العقل بتوفيق الله عز وجل والملكوت الملك والتاء زائدة
للمبالغة كالرغبوت والرهبوت والجبروت وشعاع الشمس ما يرى
من ضوئها عند طلوعها كالقضبان والشهاب شعلة نار ساقطة
وقوله وبالعقل كفاية بحال يعني ان العقل وان كان آلة المعرفة لا يقع
الكفاية به في وجوب الاستدلال وحصول المعرفة سواء انضم اليه دليل
السمع ام لا اما اذا لم ينضم فلما بينا انه آلة فلا يصح الايجاب شيء بنفسه واما
اذا انضم اليه دليل السمع فلان الايجاب حينئذ يضاف الى دليل السمع لا الى
العقل واذا وجد العقل لا تحصل المعرفة قبل انضمام دليل السمع اليه وبعده
الا بتوفيق الله تعالى فكم من عاقل قبل ورود الشرع وبعده متغلغل بعقله
في مضائق الحقائق مستخرج بفكره وقريحته لخفيات الدقائق ولما حرم
العناية والتوفيق لم يهتد الى سواء الطريق ولم يعرف سبيل الرشد بعقله
فهلك في غباوته وجهله وبعد ما حصلت المعرفة بتوفيق الله والكرامة
لا تبقى الا بفضله وانعامه وتقريره له على الدين القويم وتثبيته اياه على
الصراط المستقيم فكم من مسلم عرف سبيل الرشاد وسلك طريق السداد
ثم لما ادركه الخذلان ضل عن الطريق بالارتداد ورد امره من الصلاح
الى الفساد وقابل الحق بالعناد بعد الانقياد فصار من اخوان الشياطين
بعد ما كان من ابناء الدين واهل الصدق واليقين نعوذ بالله من
الزيغ والطغيان ودرك الشقاء والخذلان بعد نيل سعادة الهدى
والايمان انه الكريم المنان فثبت انه لا كفاية بالعقل بحال ولا معونة
الا من عند الكريم المتعال وقوله ولهذا اي ولان لا كفاية بمجرد العقل
لوجوب الاستدلال قلنا في الصبي العاقل انه غير مكلف بالايمان وان
صح منه الاداء على خلاف ما قاله الفريق الاول لان الوجوب بالخطاب
والخطاب ساقط عن الصبي بالنص حتى اذا عقلت المراهقة وهي التي

اي ولو بعد تحصيل ٢٨/٢

٢٨/٢

قربت الى البلوغ ولم تصف الايمان يعني بعد ما استوصفت ولم تقدر
على الوصف ولو بلغت كذلك اي غير واصفة ولا قادرة على الوصف لبانت
من زوجها لانها قد صارت مكلفة بالايمان بالبلوغ فتبين بما ذكرنا
ان الصبي غير مكلف بالايمان اذ لو كان مكلفا به لبانت من زوجها في
المسئلة الاولى لعدم الوصف كما بعد البلوغ قوله وكذا نقول في الذي
لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بمجرد العقل وانه اذا لم يصف ايمانا ولا
كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا واذا اعانه الله تعالى بالتجربة
وامهله لادراك العواقب لم يكن معذورا وكذلك اي ومثل ما قلنا
في الصبي قلنا في البالغ الذي لم تبلغه الدعوة انه غير مكلف بالايمان بمجرد
العقل لما بينا ان العقل غير موجب بنفسه حتى اذا لم يصف ايمانا ولا
كفرا ولم يعتقد على شيء كان معذورا اذا لم يكن امهل لادراك العواقب
بان بلغ عاشا هرما جبلا ومات من ساعته فاما اذا اعانه الله تعالى
بالتجربة وامهله لادراك العواقب لم يكن معذورا لان الامهال ولادراك
مدة التامل بمنزلة دعوة الرسل في حق تنبيه القلب عن نوم الغفلة ولا
يعذر بعد الا ترى انه يرى بناء لا وقد عرف له بانيا ولا صورة
لا وقد عرف له مصورا فكيف يعذر بعد رؤية صور احسنة
وبعد ادراك مدة التامل في جملة بخالقها ومصورها بل يلزمه من
النظر والاستدلال ما يتم به المعرفة وذكر في بعض الشروح ان معنى
التجربة انه اذا راى غير مرة ان البناء لا يقوم بنفسه بل يقوم بغيره
وادرك زمانا يدرك فيه عواقب الامور ثم لم يتامل في خلق نفسه
من تغير احواله واحوال سائر المخلوقات مع ظهور الآيات ووضوح
الدلالات ظهورا لا يشك فيه عاقل ولا يرتاب فيه احد على ما قال الله
تعالى سنريهم آياتنا في الآفاق وفي انفسهم حتى يتبين لهم انه الحق كان
مقصرا في الايمان تاركا اياه مع وضوح دلائله فلم يكن معذورا قوله
على نحو ما قال ابو حنيفة رح في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة

لم يمنع

لم يمنع ماله منه لانه قد استوفى مدة التجربة والامتحان فلا بد من ان
يزداد رشدا على نحو ما قال ابو حنيفة رح يعني اقامة الامهال ولادراك
زمان التامل مقام بلوغ الدعوة ههنا على مثل ما قال ابو حنيفة رضي الله عنه
في السفيه اذا بلغ خمسا وعشرين سنة يدفع ماله اليه وان لم يؤنس منه
رشد مع ان دفع المال اليه معلق بايناس الرشد بالنص والمعلق بالشرط
معدوم قبل وجوده لانه لما استوفى هذه المدة لا بد من ان يستفيد رشدا
بالتجربة والامتحان في الغالب لانها مدة يتوهم صيرورته جدا فيها والبلوغ
يتحقق في الغلام بعد ثنتي عشرة سنة فيمكن ان يولد له ابن لستة اشهر
ثم ان ولده يبلغ لثنتي عشرة سنة ويولد له ابن لستة اشهر فيصير الاول
جدا بعد تمام خمس وعشرين سنة ومن صار فرعه اصلا فقد تناهى هو في
الاصالة فلا بد من ان يستفيد رشدا بنسبة حاله فيقام هذه المدة
مقام الرشد والشرط رشد وقد وجد اما تحقيقا او تقديرا باستيفاء
مدة التجربة فيجب دفع المال اليه فكذلك ههنا بعد مضي مدة التامل لا بد من
ان يستفيد العاقل بصيرة ومعرفة بصانعه بالنظر في الآيات الظاهرة
والحجج الباهرة فاذا لم يحصل له المعرفة بعد ذلك المدة كان ذلك لاستخفاف
بالحجة كما يكون بعد دعوة الرسل فلا يكون معذورا قوله وليس على الحد
في هذا الباب دليل قاطع فمن جعل العقل حجة موجبة يمتنع الشرع
بخلافه فلا دليل له يعتمد عليه ومن الغاه من كل وجه فلا دليل له
ايضا وهو مذهب الشافعي رح فانه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا
قتلوا ضمنوا فجعل كفرهم عفوا وذلك انه لا يجد في الشرع دليلا ان العقل
غير معتبر للاهلية فانما يلغيه بدلالة الاجتهاد والعقل فيستناقض
مذهبه وان العقل لا ينفك عن الهوى فلا يصلح حجة بنفسه بحال
واذا ثبت ان العقل من صفات الاهلية قلنا الكلام في هذا على قسمين
الاهلية والامور المعترضة عليها فنبدأ في باب الاهلية
الاهلية نوعان اهلية وجوب واهلية ادا اما اهلية الوجوب فبناء

على قيام الذمة فان الادمي يولد وله ذمة صالحة للوجوب له وعليه
باجماع الفقهاء وليس على الحد في هذا الباب دليل قاطع اي ليس على حد
الامهال وتقدير زمان الامتحان والتجربة في هذا النوع وهو العاقل
الذي لم تبلغه الدعوة او في هذا الباب الذي نحن بصدده وهو باب
التجربة والامتحان دليل قاطع يعتمد عليه ويحكم انه كذا فكانه رد لما قيل
انه مقدر بثلثة ايام اعتبارا بالمرتد فانه اذا استمهل يمهل ثلثة ايام
فقال انه ليس بمقدر بل هو يختلف باختلاف الاشخاص فان العقل
متفاوت في اصل الخلقة فرب عاقل يهتدي في زمان قليل الى ما لا
يهتدي اليه غيره في زمان كثير فيفوض تقديره الى الله تعالى اذ هو العالم
بمقدار ذلك الزمان في حق كل شخص على الحقيقة فيعفو عنه قبل ادراكه
ويعاقبه بعد استيفائه ويؤيده ما ذكر في التقويم في هذا الموضع ثم قدر
مدة العذر الى الله تعالى لا يعرف بالعقل فعلى هذا الوجه يكون قوله وليس كذا
من تتمة الكلام الاول متصلا بقوله لم يكن معذورا ويكون قوله ثم جعل
العقل كذا ابتداء كلام بعد ذكر هذه الاقوال ويجوز ان يكون معناه وليس
على الحد الذي يوقف به على المقصود من كون العقل موجبا بنفسه او غير
موجب اصلا وكونه حجة بعد استيفاء مدة التامل دليل قاطع من نص محكم
او دليل عقلي ضروري ونحو ذلك فعلى هذا الوجه يكون هذا ابتداء كلام و
قوله فمن جعل العقل من تتمته اي فمن جعل العقل حجة موجبة بنفسه
بحيث يمتنع الشرع اي ورود الشرع بخلافه اي يمتنع شرع الحكم بخلافه
او يمتنع وجود الشرع بخلافه فليس معه دليل يعتمد عليه اي ليس له
دليل قطعي من شرعي او عقلي يعتمد عليه اذ لم يرد في الشرع دليل قطعي على
ان العقل موجب بنفسه ولم توجد عليه دليل عقلي بل اعتمد امورا
ظاهرة نسلمها له ولا يلزم من تسليمها كون العقل موجبا بنفسه فانه
قال عرف حسن بعض الاشياء كالايمان وشكر المنعم بالعقل وقبح بعضها
مثل الكفر والعبث به فعلم ان الشرع لم يرد بتحسين ما قبحه العقل ولا بتقبيح

ماحسنه

ماحسنه حتى لم يجز ورود نسخ الايمان ولا ورود شرعية الكفر فعلم ان العقل
موجب بذاته بدون الشرع وان الشرع تابع له فيما عرف حسنه وقبحه به
ونحن نسلم معرفة الحسن بالعقل وامتناع نسخ ما حسنه وشرع ما قبحه
ولكن ذلك لا يدل على ان العقل موجب بنفسه لانه عاجز بنفسه بل الموجب
هو الله تعالى في الحقيقة ولكن بالعقل يعرف ذلك لانه تعالى جعله دليلا وطريقا
الى العلم والدليل بنفسه لا يكون موجبا ومن انفى العقل من كل وجه وهم
الاشعرية فلا دليل له اي ليس له دليل قاطع ايضا وهو مذهب الشافعي رح
بدليل انه قال في قوم لم تبلغهم الدعوة اذا قتلهم المسلمون قبل الدعوة ضمنوا
دماءهم فجعل كفرهم عفوا حيث جعلهم كالمسلمين في الضمان واصحابنا رح
قالوا لا يضمنون لان قتلهم وان كان حراما قبل الدعوة ليس بسبب للضمان
لانا لم نجعل كفرهم عفوا بحال ولم نجعلهم غفلتهم عن الايمان والكفر عذرا
بعد استيفاء مدة التامل فكان قتلهم قبل الدعوة مثل قتل نساء اهل الحرب
بعد الدعوة فلا يوجب ضمانا وقوله وذلك متصل بقوله فلا دليل له ايضا
وبقوله فليس معه دليل يعني انما قلنا لانه لا دليل للفريقين لان القائل بكونه
ملغى لا يجد في نصوص الشرع لان العقل غير معتبر للاهلية فلو الغاه انما
يلغيه بطريق الاجتهاد والمعقول لانه لما لم يجد نصا لا بد له من الرجوع
الى المعقول بان يقول قد وجدنا من العقلاء من الحق بعديم العقل في
سقوط التكليف عنه باعتبار سقوط الخطاب عنه شرعا كالصبي العاقل
فعرفنا ان العقل ساقط الاعتبار عند عدم الشرع وحينئذ كان متناقضا
في مذهبه لانه اثبت بالعقل ان العقل ليس بحجة فصار كانه يقول العقل
حجة وليس بحجة ثم رد قول الفريق الاول فقال وان العقل بكسر الهمزة ويجوز
بفتحها ايضا عطفا على قوله انه لا يجد وهو الاظهر اي لا يستقيم ايضا جعله
حجة موجبة بنفسه لان العقل لا ينفك عن الهوى لانه لا عقل في اول الفطرة
والنفس غالبة بهواها واذا حدث العقل حدث مغلوبا به الا فحق من اختصه
الله برحمته واذا كان مغلوبا لم يكن له عبرة لان المغلوب في مقابلة الغالب

في حكم العدم فلا يصلح حجة بنفسه الا ترى انه لا يجوز في الحكمة الزام العمل
حسا والعامل مغلوب بالمانع فكذا لا يحسن الزام العمل بالحجة والحجة مدفوعة
مغلوبة بغيرها واذا كان كذلك لا بد من تاييده بدعوة الرسول وما يقوم
مقامها من ادراك زمان التامل والتجربة ليتم الحجة فان قيل قد تمسك
كل فريق بنصوص كما تلونا فكيف ذكر الشيخ رح انه لا دليل لهم قلنا تلك
نصوص ما ولة بعضها معارض ببعض فلم يتم الحجة لاحد الفريقين بها التاويل
الفريق الآخر اياها بما لا يوافق مذهبهم فصارت كالغاسقة فحق
التمسك بها في هذه المسئلة لتعارضها على انك اذا تاملت فيها عرفت انها
لا تدل على ان العقل يوجب بنفسه من غير ايجاب الشارع كما ذهب اليه الفريق
الاول ولا على انها يلغى ايضا كما ذهب اليه الفريق الثاني فكانت عن محل النزاع
بمعزل فلذلك قال الشيخ رح لا دليل لهم واذا ثبت ان العقل من صفات
الاهلية اي من صفات تثبت بها الاهلية قلنا الكلام في هذا اي في الاهلية
على تاويل المذكور ينقسم على كذا فصل في بيان الاهلية اهلية
الانسان للشيء صلاحيته لصدور ذلك الشيء وطلبه منه وقبوله اياه وهي
في لسان الشرع عبارة عن صلاحيته لوجوب الحقوق المشروعة له وعليه
كذا قيل وهي الامانة التي اخبر الله تعالى بحمل الانسان اياها بقوله وحملها الانسان
اما اهلية الوجوب فبناء على قيام الذمة اي لا يثبت هذه الاهلية الا بعد
وجود ذمة صالحة لان الذمة هي محل الوجوب ولهذا يضاف اليها ولا يضاف
الى غيرها بحال ولهذا اختص الانسان بالوجوب دون سائر الحيوانات التي
ليست لها ذمة وقوله فان الآدمي يولد دليل على قيام الذمة للانسان ولذمة
صالحة للوجوب له وعليه باجماع الفقهاء حتى يثبت له ملك الرقبة وما لك
النكاح بشراء الولي وبتزويجه اياه ويجب عليه الثمن والمهر بعقد الولي وهو
رد لما ذكر بعض من يشم رائحة الفقه في مصنفه في اصول الفقه ان تقدير
المال في الذمة لا معنى له وان تقدير الذمة من التزهات التي لا حاجة في الشرع
والعقل اليها بل الشرع مكنه بان يطالبه بذلك القدر من المال وهذا هو المعقول

عرفا

عرفا وشرعا فقال هي ثابتة بالاجماع فمن انكرها فهو مخالف للاجماع والذمة
العهد في اللغة لان نقضه يوجب الذم قال الله تعالى لا يرقبون في مؤمن
الا ولا ذمة اي عهدا وقال عليه الصلوة والسلام وان ارادوكم ان يقطعوهم
ذمة الله فلا تقطعوهم اي عهده والمراد بها في الشرع نفس ورقبة لها ذمة
وعهد سابق كذا ذكر فخر الاسلام رح قوله بناء على العهد الماضي قال
الله تعالى واذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية بناء على
العهد الماضي يعني انما يثبت له الذمة التي هي عبارة في الشرع عن وصف يصير
الشخص بها اهلا للايجاب عليه والاستيجاب بناء على العهد الماضي الذي جرى
بين العبد والرب يوم الميثاق كما اخبر الله تعالى عنه بقوله واذ اخذ ربك
من بني آدم من ظهورهم ذريتهم الآية روى سعيد بن جبير عن ابن عباس
رض عن النبي عليه الصلوة والسلام انه قال في تفسير هذه الآية اخذ الله الميثاق
من ظهر آدم فاخرج من صلبه كل ذرية ذراها فنثرها بين يديه ثم كلمهم
قبلا اي عيانا بحيث يعاينهم آدم وقال الست بربكم قالوا بلى شهدنا تلاها
الى قوله المبطلون وروى حديث اخذ الميثاق جماعة بالفاظ مختلفة
منهم ابن عباس وابن مسعود وابي بن كعب والحسن والسدي ومقاتل
ومجاهد وابو العالية وعطاء بن السائب رضي الله عنهم وغيرهم والى
هذا القول ذهبت عامة المفسرين واهل الحديث والفقه فهذا هو المراد
بقوله بناء على العهد الماضي يعني العهد الذي اخذ عليهم يوم الميثاق فان
قيل ظاهر الآية لا يوافق هذا التفسير فان الآية تدل على اخذ الذرية من
ظهور بني آدم فان قوله تعالى من ظهورهم بدل من بني آدم بدل البعض
من الكل بتكرير الجار والحديث يدل على اخراج الذرية من صلب آدم
عليه السلام فما وجه التوفيق قلنا وجه التوفيق ما قال الكسائي ان الله تع
اخرج ذرية آدم بعضهم من ظهور بعض على حسب ما يتوالدون من
يوم القيمة فكان ذلك اخذا من ظهره وكان ذلك في ادنى مدة كما يكون في
موت الكل بالنفخة الصور وحيوة الكل بالنفخة الثانية فان قيل فما وجه

على العهد الماضي

الزام الحجة بهذه الآية ونحن لا نذكر هذا الميثاق وان تفكرنا وجهدنا
في ذلك قلنا النسيان الله تعالى ذلك ابتلاء لان الدنيا دار غيب وعلينا
الايمان بالغيب ولو تذكرنا ذلك زال الابتلاء وليس ما ننسى يزول به الحجة
ويثبت به العذر قال الله تعالى في اعمالنا احصاه الله ونسوه واخبر انه
سينبئنا بها العهد ولان الله تعالى جدد هذا العهد وذكرنا هذا المنسي
بانزال الكتب وارسال الرسل فلم تعذر كذا في التيسير والمطلع وذكر في
الكشاف ان معنى اخذ ذريتهم من ظهورهم اخراجهم نسلا واشهادهم
على انفسهم وقوله الست بربكم قالوا بلى من باب التمثيل والتخييل ومعنى ذلك
انه نصب لهم الادلة على ربوبيته ووحدانيته وشهدت بها عقولهم
وبصائرهم التي ركبها في انفسهم وجعلها مميزة بين الضلالة والهدى فكانه
اشهدهم على انفسهم وقررهم وقال الست بربكم وكانهم قالوا بلى انت ربنا شهدنا
على انفسنا واقررنا بوحدانيتك وباب التخييل واسع في كلام الله تعالى
ورسوله وفي كلام العرب والى هذا القول مال الشيخ ابو منصور وجماعة
من المحققين فعلى هذا يكون اخذ الميثاق الذي نحن بصدده ثابتا بالسنة
دون الآية قوله وقبل الانفصال هو جزء من وجه فلم يكن له ذمة
مطلقة حتى صلح ليجب له الحق ولم يجب عليه واذا انفصل وظهر له ذمة
مطلقة كان اهلا للوجوب له وعليه غير ان الوجوب غير مقصود بنفسه
فجاز ان يبطل لعدم حكمه وغرضه كما ينعدم بعدم محله وقبل الانفصال
هو جزء من وجه يعني الجنين قبل انفصاله عن الام جزء من وجه حسا
وحكما اما حسا فلان قرار ع وانتقاله بقرار الام وانتقالها كاليدها و
رجلها وسائر اعضائها ولهذا يقرض بالمقراض عنها عند الولادة واما
حكما فلانه يعتق بعتقها ويرق باسترقاقها ويدخل في البيع ببيعها
ولكنه لما كان منفردا بالحيوة معدا للانفصال وصيرورته نفسا برأسه
لم يكن جزء الام مطلقا فلم يكن له ذمة مطلقة اي كاملة حتى صلح الجنين
لان يجب له الحق من العتق والارث والوصية والنسب ولم يجب عليه

اي لا

اي لا يصلح لان يجب عليه الحق حتى لو اشترى الولي له شيئا لا يجب عليه الثمن
ولا يجب عليه نفقة الاقارب واذا انفصل عن الام بالولادة وظهر له ذمة
مطلقة لصيرورته نفسا من كل وجه وهو عطف على الشرط والجواب كان
اي صار اهلا بسبب ذمته للوجوب له وعليه وكان ينبغي ان يجب عليه
الحقوق بجملتها كما تجب على البالغ لتحقق السبب وكمال الذمة غير ان الوجوب
اي لكن نفس الوجوب غير مقصود بذاته بل المقصود منه حكمه وهو الاداء
عن اختيار لتحقق الابتلاء ولم يتصور ذلك في حق الصبي لعجزه فجاز ان يبطل
الوجوب اي لا يثبت في حقه اصلا لعدم حكمه وهو المطالبة بالاداء وغرضه
لفوات تصور الاداء عن اختيار كما ينعدم لعدم محله مثل بيع الحر واعتاق
البهيمة ولما جاز ان يبطل الوجوب لعدم الحكم صار هذا القسم منقسما باقسام
الاحكام وكل قسم يتصور شرعيته في حق الصبي يجوز ان يثبت وجوبه في حقه
ولما قلنا ان الاحكام منقسمة الى حق الله تعالى وحق العبد والذي اجتمع فيه
الحقان الى آخر الاقسام المذكورة في فصل ما يثبت بالحج وبعضها مشروع
في حق الصبي كحق العبد من الاموال فيكون اهلا لوجوبه ولبعضها ليس
بمشروع اصلا في حقه كالعقوبات فلا يكون اهلا لوجوبه فينقسم الوجوب
بحسب انقسامها وتفصيل الاحكام في حقه وترتيب الوجوب عليها مذكور
في المطولات ثم بعض مشايخنا مثل القاضي الامام ابي زيد وغيره رح قالوا بوجوب
حقوق الله تعالى جميعا على الصبي من حين ولد كوجوبها على البالغ ثم يسقط
عنه بعد الوجوب بعذر الصبا لدفع الحرج وذلك لان الوجوب مبني على
صحة الاسباب وقيام الذمة لا على القدرة وقد حققنا في حق الصبي كتحققها
في حق البالغ لان الصبي والبالغ في حق الذمة والسبب سواء وانما يفترقان
في وجوب الاداء فيثبت الوجوب باعتبار السبب والمحل وهذا لان الحقوق
الشرعية التي تلزم الآدمي بعد البلوغ يجب جبرا بلا اختيار منه شاء او ابى
واذا لم يتعلق الوجوب عليه باختياره لم يفتقر الى قدرة الفعل ولا قدرة
التمييز وانما يعتبر القدرة والتمييز في وجوب الاداء وذلك حكم وراء اصل

الوجوب الا ترى ان النائم والمغمى عليه والمجنون يلزمهم الصلوة على اصلنا
لوجود السبب والذمة مع عدم التمييز والقدرة على الاداء في الحال وكذا الصبي
الا انها تسقط بعذر الصبا بعد الوجوب دفعا للحرج وذهب المحققون
منهم الى انتفاء الوجوب منه اصلا لان القول بالوجوب نظر الى السبب
والذمة من غير اعتبار ما هو حكم الوجوب وهو الاداء مجاوزة للحد في الغلو
واخلاء الايجاب الشرع من الفائدة في الدنيا والآخرة لان فائدة الحكم في الدنيا
تحقق معنى الابتلاء وفي الآخرة الجزاء وذلك باعتبار الحكم وهو الاداء فيه
يظهر المطيع من العاصي فيتحقق الابتلاء المذكور في قوله تعالى ليبلوكم
ايكم احسن عملا وكذا الجزاء في الآخرة تبتنى عليه كما قال الله تعالى جزاء
بما كانوا يعملون فثبت ان الوجوب بدون حكمه غير مفيد فلا يجوز
القول بثبوته شرعا وهذا القول اسلم الطريقين عن الفساد صورة
لان الصبي غير مخاطب بالحقوق الشرعية بالاجماع فالقول بوجوبها عليه
ثم بسقوطها عنه لا يخلو عن فساد صورة فكان القول بعدم الوجوب
اصلا اسلم عن الفساد ومعنى لما بينا ان الوجوب من غير اداء وقضاء
خال عن الفائدة فكان فاسدا معنى فالقول بعدم الوجوب سالم عن هذا
الفساد المعنوي وتقليد المسلف فانهم لم يقولوا بالوجوب على الصبي
اصلا واستدلالا فان الوجوب لو كان ثابتا عليه ثم سقط لدفع الحرج
لكان ينبغي ان اذا ادى كان مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام في رمضان
في السفر حيث لم يقع المؤدى عن الواجب بالاتفاق دل على انتفاء الوجوب
اصلا وكذا قوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى
يحتلم يدل بظاهره على انتفاء الوجوب اصلا فكان القول به اولى واليه
اشار الامام فخر الاسلام رح قوله ولهذا لم يجب على الكافر شيء من الشرائع
التي هي الطاعات لما لم يكن اهلا للثواب الآخرة ولو ضمه الايمان لما كان اهلا
لادائه ووجوب حكمه ولهذا اي وبان الوجوب لا يثبت عند انتفاء حكمه
لم يجب على الكافر شيء من الشرائع التي هي الطاعات لا خلاف ان الكافر اهل

لاحكام

لاحكام لا يراد بها وجه الله تعالى مثل المعاملات والعقوبات من
الحدود والقصاص لانه اهل لادائها اذ المطلوب من المعاملات
مصالح الدنيا وهم اليق بامور الدنيا من المسلمين لانهم اثروا الدنيا
على الآخرة وكذا المقصود من العقوبات المشروعة في الدنيا الانزجار
عن الاقدام على اسبابها وهذا المعنى مطلوب من الكافر كما هو مطلوب
من المومن بل الكافر اليق بما هو عقوبة زجر امن المومن ولا خلاف لانه اجرام
ان الكفار يواخذون بترك الاعتقاد بالشرائع التي هي الطاعات لان ذلك
كفر منهم بمنزلة انكار التوحيد فيعاقبون عليه في الآخرة فاما في
وجوب الاداء في احكام الدنيا فمذهب العراقيين من اصحابنا رح ان الاداء
واجب عليهم وهو مذهب الشافعي رح وعامة اهل الحديث رح وقال
عامة مشايخ ديارنا انهم لا يخاطبون باداء ما يحتمل السقوط من
العبادات وان اداها لا يجب عليهم واليه مال القاضي الامام ابو زيد
والشيخان والامام المصنف رح وهو المختار وفائدة الاختلاف لا تظهر
في احكام الدنيا فالخمر ادوها في حال الكفر لا يكون معتبرة بالاتفاق ولو
اسلموا لا يجب عليهم قضاء العبادات الفائتة بالاجماع وانما يظهر
في حق احكام الآخرة فانهم يعاقبون بترك العبادات عند الفريق
الاول زيادة على عقوبة الكفر كما يعاقبون بترك الاعتقاد وعند الفريق
الثاني لا يعاقبون بترك العبادات كذا في الميزان تمسك الاول بان سبب
الوجوب متقرر وصلاحية الذمة للوجوب موجودة وشرط وجوب
الاداء وهو التمكن منه غير معدوم في حقهم لتمكنهم من الاداء بشرط تقديم
الايمان كالجنب والمحدث مخاطبان باداء الصلوة لتمكنهما من ادائها
بشرط تقديم الطهارة عليه فلو سقط الخطاب بالاداء بعذر كان ذلك
تخفيفا لسبب الكفر وهو لا يصلح سببا للتخفيف لانه جناية الا ترى
ان زوال التمكن بسبب الكفر وبسبب الجهل اذا كان عن تقصير منه لا السكر
يسقط الخطاب بالاداء فبسبب الكفر الذي هو راس الجنايات اولى

وليس حكم الوجوب وفايدته الاداء لا غير فان الايمان واجب على
كافر قد علم الله انه يموت على الكفر وكذا الصلوة واجبة على مسلم قد
علم الله انه لا يصلي هذه الصلوة ولا يتصور منهما الاداء لان خلاف
معلوم الله تعالى محال ولكنهما وجبا لفائدة توجب العذاب فكذا هنا
ووجه القول المختار ما اشير اليه في الكتاب وهو ان فائدة الوجوب الاداء
وفائدة الاداء نيل الثواب في الآخرة حكما من الله تعالى والكافر مع صفة
الكفر ليس باهل الثواب عقوبة له على كفره حكما من الله تعالى كالعبد
لا يكون اهلا لملك المال والمراة لا تكون اهلا لملك المتعة لها على الرجل
بسبب النكاح ولا بسبب ملك الرقبة حكما من الله تعالى واذا انتفت
اهلية ما هو المطلوب بالاداء انتفت اهلية الاداء وبدون اهلية
لا يثبت الوجوب وهذا بخلاف وجوب الايمان فانه اهل لادائه
حيث يصير به اهلا لحكمه وهو ما وعده الله للمؤمنين فكان اهلا
لوجوبه وليس سقوط الخطاب بالاداء عن الكفار للتخفيف عليهم كما
ظنوا بل لتحقق معنى العقوبة والنقمة في حقهم باخراجهم من اهلية ثواب
العبادة وذلك لان الامر بالاداء العبادة والمنفعة في اداء العبادة للمؤدي
المامور بالامر والكافر لم يستحق هذا النظر والمنفعة عقوبة له
على كفره فكيف يكون فيه معنى التخفيف وكذا الايجاب بالامر نظر من الشرع
للمامور فعسى ان يقصر فيما لا يكون واجبا عليه ولا يقصر في اداء ما هو
واجب عليه والكافر غير مستحق لهذا النظر فكان عدم تناول الخطاب
الكفار تغليظا عليهم والحاقا لهم بالبهائم لا تخفيفا وقولهم فائدة الوجوب
الاثم والعقوبة غير صحيح لان الخطاب للاداء للاثم فلم يجز التصحيح بامكان
الاثم بالترك كذا في التقويم وغيره قوله ولم يجب على الصبي الايمان قبل
ان يعقل لعدم اهلية الاداء واذا عقل واحتمل الاداء قلنا بوجوب
اصل الايمان دون ادائه حتى صح الاداء من غير تكليف وكان فرضا
كالمسافر يؤدي الجمعة ولم يجب على الصبي الايمان قبل ان يعقل

لعدم

لعدم اهلية الاداء يعني لا يثبت نفس الوجوب في حقه اصلا لعدم
الفائدة وهو الاداء عن اختيار اذ هو لا يتصور بدون الاهلية
وهو عديم الاهلية لعدم العقل واذا عقل الصبي واحتمل اي اداء الايمان
قلنا بوجوب اصل الايمان اي بثبوت نفس وجوبه عليه دون ادائه
اي دون وجوب ادائه لان الوجوب متعلق بالاسباب وصلاحية
الذمة والامر بعد ذلك لالزام اداء الواجب على ما عرف ووجوب الايمان
متعلق بحدوث العالم وانه متقرر في حق الصبي وذمته قابلة للوجوب
لان الصبا لم يكن منافيا للوجوب بنفسه فثبت الوجوب اذا تضمن
فائدة الاداء لكن الاداء لا يجب عليه وان عقل لانه مما يحتمل السقوط بعد
البلوغ بعذر النوم والاغماء وكذا اذا وصف مرة لا يلزمه ثانيا فيسقط
بعذر الصبا ايضا واذا كان الوجوب حاصلا واداه بشرطه وهو
الشهادة عن معرفة صح وان لم يلزمه الاداء بعد كما صح منه اداء الصلوة
وهو معنى قوله صح الاداء من غير تكليف اي من غير ان يكون مخاطبا بالاداء
واذا صح كان فرضا لانه في نفسه غير متنوع بين نفل وفرض ولهذا لا
يلزمه تجديد الاقرار بعد البلوغ بخلاف الصلوة فانها مترددة بين نفل
وفرض فيقع نفلا ولان نفس الوجوب ثابت في حقه بدليل ان امرأته
لو اسلمت وابى هو الاسلام بعد ما عرض عليه القاضي يفرق بينهما ولو
لم يثبت حكم الوجوب في حقه لم يفرق بينهما اذا امتنع منه فثبت ان
نفس الوجوب ثابت في حقه ووجوب الايمان بعد ما ثبت لا يحتمل السقوط
بعذر فلا يسقط بالصبا فيقع اداؤه فرضا لا محالة والصلوة تحتمل
السقوط باعذار كثيرة فسقط بالصبا ايضا ولما سقط اصل الوجوب
استقام اثباتها نفلا وخرج السبب عن السببية هذا هو مختار القاضي
الامام ابي زيد وشمس الائمة الحلواني وفخر الاسلام وجماعة سواهم رح
وقال الامام شمس الائمة السرخسي رح الاصح عندي ان الوجوب غير ثابت
في حق الصبي وان عقل ما لم يعتدل حاله بالبلوغ فان الاداء يصح باعتبار

يتصور

وجوب الايمان

عقله وصحة الاداء تستدعي كون الحكم مشروعا وكذا تستدعي كونه
واجب الاداء فعرفنا ان حكم الوجوب هو وجوب الاداء معدوم في حقه
وقد بينا ان الوجوب لا يثبت باعتبار السبب والمحل بدون حكم
الوجوب الا انه اذا ادى يكون المؤدى فرضا لان ما هو حكم الوجوب
بوجود الاداء صار موجودا مقتضى الاداء وانما لم يكن الوجوب ثابتا
لانعدام الحكم فاذا صار موجودا بمقتضى الاداء كان المؤدى فرضا بمنزلة
العبد فان وجوب الجمعة في حقه غير ثابت حتى انه ان اذن له المولى
او حضر الجامع مع المولى كان له ان لا يؤدي ولكن اذا ادى كان المؤدى
فرضا لان ما هو حكم الوجوب صار موجودا لمقتضى الاداء وانما لم يكن
الوجوب ثابتا لعدم حكمه وكذا المسافر اذا ادى الجمعة كان مؤديا
للفرض مع ان وجوب الجمعة لم يكن ثابتا في حقه قبل الاداء بالطريق الذي
ذكرنا قوله واما اهلية الاداء فنوعان قاصر وكامل اما القاصر فيثبت
بقدرة البدن اذا كانت قاصرة قبل البلوغ وكذلك بعد البلوغ فيمن كان
معتوها لانه بمنزلة الصبي لانه عاقل لم يعتدل عقله ويبتنى على الاهلية
القاصرة صحة الاداء وعلى الاهلية الكاملة وجوب الاداء وتوجه الخطاب
عليه واما اهلية الاداء فنوعان عرف ذلك بالاستقراء كامل وقاصر اي
نوع كامل ونوع قاصر اما القاصر فيثبت بكذا لاختلاف ان الاداء يتعلق بقدرتين
قدرة فهم الخطاب وهي بالعقل وقدرة العمل به وهي بالبدن والانسان
في اول احواله عديم القدرتين لكن فيه استعداد وصلاحية لان يوجد
فيه كل واحدة منهما شيئا فشيئا بخلق الله تعالى الى ان يبلغ كل واحدة منهما
درجات الكمال فقبل بلوغ درجات الكمال كانت كل واحدة منهما قاصرة
كما يكون للصبي المميز قبل البلوغ وقد تكون احدهما قاصرة بعد البلوغ
كما في المعتوه فانه قاصر العقل مثل الصبي وان كان قوي البدن ولهذا
الحق بالصبي في حق الاحكام فالاهلية الكاملة عبارة عن بلوغ القدرتين
الى درجات الكمال وهو المراد بالاعتدال في لسان الشرع والقاصرة عبارة

عن

عن القدرتين قبل بلوغهما او بلوغ احدهما درجة الكمال ثم الشرع
بنى على الاهلية القاصرة صحة الاداء من غير لزوم عهدة وعلى الكاملة
وجوب الاداء وتوجه الخطاب لانه لا يجوز الزام الاداء على العبد في اول
احواله اذ لا قدرة له اصلا والزام ما لا قدرة له عليه منتف شرعا وعقلا
وبعد وجود اصل العقل واصل قدرة البدن قبل الكمال في الزام الاداء حرج
لانه يخرج من الفهم بادنى عقله ويثقل عليه الاداء بادنى قدرة البدن
والحرج منفي ايضا بقوله تعالى ما جعل عليكم في الدين من حرج فلم
يخاطب شرعا لاول امره حكمة والاول ما يعقل ويقدر رحمة الى ان يعتدل
عقله وقدرة بدنه فيتيسر عليه الفهم والعمل به ثم وقت الاعتدال يتفاوت
في جنس البشر على وجه يتعذر عليه الوقوف ولا يمكن ادراكه الا بعد تجربة
وتكلف عظيم فاقام الشرع البلوغ الذي يعتدل لديه العقول في الاغلب
مقام اعتدال العقل تيسيرا على العباد وصار توهم وصف الكمال قبل هذا الحد
وتوهم بقاء النقصان بعد هذا الحد ساقطا لاعتبار ان السبب الظاهر
متى اقيم مقام المعنى الباطن دار الحكم معه وجودا وعدما وايد هذا كله
قوله عليه الصلوة والسلام رفع القلم عن ثلث عن الصبي حتى يحتلم و
المجنون حتى يفيق والنائم حتى يستيقظ والمراد بالقلم الحساب على ما
قيل والحساب انما يكون بعد لزوم الاداء فدل ان ذلك لا يثبت الا بالاهلية
الكاملة وهو اعتدال الحال بالبلوغ عن عقل ثم الاحكام المبنية على الاهلية
القاصرة منقسم الى نوعين حقوق الله تعالى وغيرها وحقوق الله متعلقة
بما هو منقسم الى ما هو حسن لا يحتمل ان يكون غير مشروع بوجه كالايمان
بالله عز وجل والى ما هو قبيح لا يحتمل ان يكون مشروعا بوجه كالردة
والى ما يحتمل ان يكون حسنا مشروعا في بعض الاوقات دون البعض
مثل الصلوة والصوم والحج وما ليس من حقوق الله تعالى من التصرفات
منقسم الى ما هو نفع محض كقبول الهبة والصدقة والاحتطاب والاصطياد
والى ما هو ضرر محض كالطلاق والعتاق والى ما هو مترددبين الامرين

كالبيع والاجارة وفي الكتاب اشارة الى احكام الاقسام الستة كما ستقف
عليه قوله وعلى هذا قلنا انه صح من الصبي العاقل الاسلام وما يتمحض
منفعة من التصرفات كقبول الهبة وعلى هذا اي على ان صحة الاداء
تبتني على الاهلية القاصرة قلنا انه الضمير الشان صح من الصبي العاقل
الاسلام يعني في حق احكام الدنيا والآخرة جميعا وما يتمحض منفعة اي
صح منه ما يخلص منفعة كقبول الهبة والصدقة لخلوه عن العهدة
فهذا بيان حكم القسم الاول من كل نوع وقال الشافعي رح لا يصح ايمانه في
حق احكام الدنيا حتى ورث اباه الكافر بعد الاسلام ولا تبين منه امراته
المشركة لانه مولى عليه في الاسلام حيث يصير مسلما باسلام ابيه وامه
فلا يصلح وليا فيه بنفسه كالصبي الذي لا يعقل والمجنون وذلك لان
الشخص انما يصير موليا عليه من جهة غيره حال عجزه عن التصرف لنفسه
بنفسه ومتى كان قادرا لا يجعل موليا عليه فدل ثبوت الولاية عليه على
انه عاجز فاما في احكام الآخرة فهو نفع محض فوجب القول بصحته لتحقق
الاعتقاد عن معرفة وليس من ضرورة ثبوت الاسلام في احكام الآخرة
ثبوته في احكام الدنيا لان احدهما ينفصل عن الآخر فان من اعتقل
لسانه في مرض موته فاسلم في تلك الحالة قبل ان يعاين الاهوال صح اسلامه
في احكام الآخرة ولا يصح في احكام الدنيا حتى يجري عليه احكام الكفار فلا
يصلى عليه ويدفن في مقابر المشركين ومن اسلم بلسانه دون قلبه فهو
كافر في احكام الآخرة مومن في احكام الدنيا ولهذا كان يجري احكام
المسلمين على المنافقين في زمن الرسول عليه الصلوة والسلام ولنا ان
الايمان بحقيقته قد وجد من اهله بعد تحقق سببه فوجب القول بصحته
كما لو تحقق من البالغ وذلك لان سببه الآيات الدالة على حدوث العالم وانه
متحقق في الجميع والايمان اقرار وتصديق وقد سمع منه الاقرار وعرف
منه التصديق لانه انما يعرف بالاقرار ممن هو عاقل مميز وكلامنا في صبي
عاقل يناظر في وحدانية الله تعالى وصحة رسالة الرسول عليه الصلوة والسلام

ويلزم

عتقل لسانه الخ

ويلزم الخصم على وجه لا يبقى في معرفته شبهة فكان هو والبالغ سواء
واهلية الايمان ثابتة له حقيقة لان الكلام في الصبي العاقل وكذا حكما
لانه اهتدى بالهدى واجابة الداعي وقد ثبت بالنص ان الصبي من اهل ان
يكون هاديا داعيا لغيره الى الهدى قال الله تعالى واتيناه الحكم صبيا والمراد
النبوة والله اعلم فتبين به انه لا بد ان يكون مهتديا مجيبا للداعي بالطريق
الاولى وبعد وجود السبب والركن من الاهل لو امتنع انما يمتنع لحجر شرعي
كما في الطلاق والبيع ولا يستقيم القول به ههنا لان الايمان نفع محض والحجر
عنه كفر اذ الايمان حسن لعينه لا يحتمل ان يكون قبيحا في حال ولهذا لم
يحتمل النسخ والتبديل ولم يخل عن وجوبه وشرعيته زمان فلا يمكن ان
يحجر الصبي عنه ويجعل الاسلام غير مشروع في حقه بخلاف الطلاق والبيع
فان قيل نحن نسلم انه نفع محض في حق احكام الآخرة ولكنه فيما يرجع الى
احكام الدنيا عند التزام احكام الشرع وهو دائر بين النفع والضرر حيث
يحرم به الارث عن مورثه الكافر وتبين منه امراته المشركة وان كان
يرث من المسلمين ويحل له المسلمة فكان نظير البيع والشراء فلا يصح منه
قلنا ما ترتب عليه من حرمان الارث والفرقة الواقعة بينه وبين امراته
مضاف الى كفر الباقي على الكفر وابائه عن الاسلام لا الى اسلام من اسلم لان
الحرمان بسبب انقطاع الولاية بينهما والسبب القاطع كفر الكافر منهما لا
اسلام المسلم وكذا الاسلام عرف عاصما لمحقوق لا قاطعا لها فيضاف
الفرقة الى كفر الآخر وابائه عن الاسلام لا الى الاسلام على انا لا نسلم ان ما
ذكر من الاحكام الاصلية المقصودة بالايمان لان الايمان يصح من غير
قريب يرثه ولا امراة تفسد نكاحها بل هو يثبت بناء على صحة الاسلام
وتحققه لا ان يكون مختصا به ومثله لا يمنع صحة الايمان لا تعرف صحة
الشيء يستفاد من حكمه الاصلي وهو سعادة الآخرة فيما نحن فيه لا مما
هو من ثمراته الا ترى ان الصبي لو ورث قريبه او وهب له قريبه فقبله
يعتق عليه مع ان العتق ضرر محض ولا يمتنع شرعية الارث والهبة

في حقه بهذا السبب لان الحكم الاصلي للارث والهبة ثبوت الملك بلا
عوض وهو نفع محض فيكون مشروعا في حقه وانما يثبت العتق بناء
على ثبوت الملك لا مقصودا بالارث والهبة ولهذا يتحقق الارث والهبة
من غير تحقق العتق فلا يستتبع الارث بهذه الواسطة وكذا الوكيل بشراء
عبد مطلق يملك شراء اب الآمر ويعتق عليه لانه في اصل الشراء مؤتمر
بامره والعتق يثبت بناء عليه فكذا فيما نحن فيه والدليل عليه ان الاحكام
التي هي من ثمرات الاسلام تلزم اذا ثبت له حكم الايمان تبعا لغيره بان اسلم
احد ابويه ولم يعد لنوعها عهدة وضربنا لما قلنا ان المنظور اليه الحكم
الاصلي دون ما هو من الثمرات فكذا اذا اسلم بنفسه ولا نسلم انه مولى عليه
في الاسلام لان تفسير الولاية ان الرجل على مباشرة التصرف على غيره والاب
لا يملك ان يعقد عقد الاسلام على ولده بل يعقده لنفسه ثم يثبت حكمه
في ولده والدليل عليه انه لا يصير مسلما باسلام الجد حال عدم الاب ويصير
مسلما باسلام الام مع وجود الاب والولاية للام مع وجود الاب فعلم ان
ثبوته ليس بطريق الولاية لكن يثبت فيه حكم الاسلام تبعا على ان الصبي
عندنا يجوز ان يكون مولى عليه ووليا بنفسه اذا كان التصرف نفعا
محضا كقبول الهبة فان الاب يقبل عنه ويقبل هو بنفسه عندنا
لان الولاية اثبتت للمولى عليه نظرا له فلا يوجب حجرا عما هو نظر له
محض بل يثبت الامران جميعا لينتفع بطريقين قوله وصح منه اداء
العبادات البدنية من غير عهدة وصح منه اداء العبادات البدنية من
غير عهدة عليه بيان حكم القسم الثالث من حقوق الله تعالى يعني صح منه
اداء العبادات البدنية بطريق التطوع من غير لزوم مضي وضمان لان
ذلك نفع محض لانه يعتاد اداؤها فلا يشق ذلك عليه بعد البلوغ ولهذا
صح منه النفل بجنس هذه العبادات بعد اداء ما هو مشروع به بصفة
الفرضية في حق البالغين بلا لزوم مضي اذا شرع فيها ولا لزوم قضاء اذا
افسدها لان هذه الحقوق قد شرعت في الجملة في حق البالغ كذلك فانه

اذا شرع في عباده علم انها عليه ثم تبين انها ليست عليه يصح منه
الاتمام مع فوات صفة اللزوم حتى اذا افسدها لا يجب عليه شيء فكذا
الصبي في هذا المعنى بخلاف ما كان ماليا منها كالزكوة حيث لا يصح منه
اداؤه لان فيه اضرارا به في العاجل باعتبار نقصان ماله فيبتنى ذلك
على الاهلية الكاملة دون القاصرة ولان الوجوب لما لم يثبت في حقه
يكون الاداء منه تبرعا محضا بالمال وهو ليس من اهله قوله ويملك
براي الولي ما يتردد بين النفع والضرر كالبيع ونحوه وذلك باعتبار
ان نقصان رايه اجبر براي الولي نقصان كالبالغ في ذلك في قول ابي حنيفة
رحمه الله لا يرى التصرف ببيعه من الاجانب بغبن فاحش خلافا لصاحبيه
ويرده مع الولي بغبن فاحش في رواية اعتبارا للشبهة النيابة في
موضع التهمة ويملك براي الولي بيان حكم القسم الثالث من التصرفات
يعني يملك باجازة الولي واذنه ما يتردد بين النفع والضرر من التصرفات
كالبيع فانه اذا كان رابحا كان نفعا وان كان خاسرا كان ضررا ونحوه
كالاجارة والنكاح والشركة والاخذ بالشفعة والاقرار بالغصب والاستهلاك
والرهن وغيرها لان الصبي اهل لحكم هذا النوع من التصرفات لمباشرة
الولي حيث يثبت له حكم التصرف من ملك المبيع والثمن والاجرة والمهر
للولي وقد صار اهلا لمباشرتها بوجود اصل العقل حتى تصح منه هذه التصرفات
لغيره وامتناع الصحة كان بمعنى الضرر فاذا اندفع توهم الضرر براي الولي
التحق هذا القسم بما يتمحض نفعا فيصح من الصبي مباشرته وفي القول بصحة
مباشرته براي الولي اصابة مثل ما يصاب براي الولي من النفع مع فضل
نفع البيان لان في تصحيح عبارته نوع نفع لا يحصل له بمباشرة الولي وتوسيع
طريق الاصابة ايضا لان منفعة التصرف يحصل له بمباشرته ومباشرة
وليه وذلك انفع له من ان يسد له احد البابين ويجعل لتحصيل هذه
المنفعة له طريق واحد فلذلك اي جواز هذه التصرفات منه عند انضمام
راي الولي الا رايه باعتبار ان قصور رايه لما اندفع براي الولي التحق الصبي

بالبالغ او صار بمنزلة ما اذا اندفع ذلك بكمال رايه بالبلوغ
وذلك اى صيرورته بمنزلة البالغ مختار ابى حنيفة رض حيث
قال ينفذ بيعه من الاجانب بغبن فاحش كما ينفذ من غيره
من البالغين او كما ينفذ منه بعد البلوغ وان كان لا ينفذ ذلك
من الولى وعند ابى يوسف ومحمد رح نفوذ تصرفه لما كان
باعتبار راى الولى فان انضمام رايه الى راى الصبى شرط لجواز
تصرفه يعتبر رايه العام وهو اذنه للصبى فى جميع التصرفات برايه
الخاص وهو اذا باشر التصرف بنفسه فلا ينفذ التصرف من الصبى
بالغبن الفاحش وكما لا ينفذ التصرف من الولى بالغبن الفاحش
لا ينفذ بمباشرة الصبى بعد اذن الولى له والفقه فيه ان الغبن
الفاحش بمنزلة الهبة فان من لا يملك الهبة كالاب والوصى فى مال
الصبى لا يملك التصرف بالغبن الفاحش ولو حصل من المريض يعتبر من
الثلث كالهبة ثم الصبى لا يملك الهبة بالاذن فلا يملك التصرف بالغبن
الفاحش لانه اتلاف كالهبة وابو حنيفة رض يقول التصرف بالغبن
الفاحش تجارة ومبادلة مال بمال ولهذا يجب به الشفعة للشفيع
فى الكل فيدخل تحت الاذن بخلاف الهبة فانها ليست بتجارة وبخلاف
الولى لانه لم يثبت له ولاية التجارة فى مال الصغير مطلقة بل مقيدة بشرط
الاحسن والاصلح ولا يبعد ان لا يصح التصرف من الولى ويصح من الصبى
كالاقرار بالدين او بالعين والعقد بالغبن الفاحش من صنيع التجار
فالضم يقصدون بذلك استجلاب قلوب المهاجرين لتحصيل مقصودهم
من الربح فى تصرفات اخر بعد ذلك فكان هذا والغبن اليسير سواء
وعن ابى حنيفة رض فى تصرف الصبى الماذون مع الولى بغبن فاحش
روايتان فى رواية اجازه لما قلنا انه صار كالبالغ بانضمام راى وليه
الى رايه فلم يكن فرق بين ان يكون معاملته مع اجنبى او مع وليه وهذا
لانه عامل لنفسه فى خالص ملكه لان يكون نائبا عن وليه وفى رواية

والتصرف فيه من الولى بالغبن الفاحش

اخرى

اخرى رده اى التصرف بغبن فاحش مع الولى بشبهة النيابة و
ذلك لان الصبى فى الملك اصيل لانه لا مالك حقيقة واصل العقل والرأى
ثابت فيشبه تصرفه تصرف الملاك من هذا الوجه ويشبه تصرف
الوكلاء من حيث ان فى رايه خللا ويجيز ذلك براى الولى فيثبت
شبهة النيابة فى تصرفه نظرا الى الوصفين فاعتبرت شبهة النيابة
فى موضع التهمة وهو التصرف مع الولى اذ يتمكن فيه شبهة ان الولى
انما اذن له ليحصل مقصوده ولم يقصد بالاذن النظر للصبى فكما لا يبيع
الولى ماله من نفسه بغبن فاحش لا يبيعه الصبى منه بغبن الفاحش
وسقطت هذه الشبهة فى غير موضع التهمة وهو التصرف مع الاجنبى
ومع الولى بمثل القيمة او بما يتغابن الناس فى مثله نظرا الى الاصل قوله
وعلى هذا قلنا فى المحجور اذا توكل لم يلزمه العهدة وباذن الولى يلزمه
واما اذا اوصى الصبى بشىء من اعمال البر بطلت وصيته عندنا
خلافا للشافعى رح وان كان فيه نفع ظاهر لان الامر فى شرع نفعا
للمورث الا يرى انه شرع فى حق الصبى وفى الانتقال عنه الى الابصار
ترك الافضل لا محالة الا انه شرع فى حق البالغ كما شرع له الطلاق والعتاق
والهبة والصدقة والقرض ولم يشرع ذلك فى حق الصبى ولم يملك ذلك
عليه غيره وعلى هذا اى على ان ما فيه احتمال ضرر لا يتملكه الصبى بنفسه
ويتملكه براى الولى قلنا المحجور اى الصبى المحجور عليه اذا توكل اى قبل
الوكالة اى تولى الوكالة لغيره صح لان فيه تصحيح عبارته وذلك من
اعظم المنافع لان الانسان انما بان سائر الحيوانات بالبيان ولهذا
من الله تعالى به بقوله خلق الانسان علمه البيان وفيه اهتداؤه الى
التصرفات ودرك منافعها ومضارها بالتجربة فكان نفعا بخلاف
عبارته فى اداء الشهادة حيث لا يعتبر وان كان نفعا محضا لان صحة
اداء الشهادة مبنية على الولاية لما فيه من الالزام وهو ليس من اهل
الولاية ولا الزام فى الوكالة فلا يشترط فيها اهلية الولاية فيصح توكل

الصبي ولم يلزمه العهدة اي الاحكام التي تتعلق بالوكالة من تسليم
المبيع والثمن والخصومة في العيب ونحوها لان في الزامها معنى
الضرر ولا يثبت ذلك بالاهلية القاصرة وباذن الولي تلزمه لان قصوره
لانه اندفع باذن الولي فصار اهلا للزوم العهدة وفي بعض النسخ
وباذن المولى تلزمه فكان المراد من المحجور على هذه النسخة العبد
المحجور وحكمه وان كان حكم الصبي فيما ذكرنا فيه حتى صح توكله
بدون اذن المولى لكمال عقله ولم تلزمه العهدة دفعا للضرر عن المولى
وباذن المولى تلزمه لالتزام المولى الضرر بالاذن لكن بناء هذه المسئلة
على الاصل المذكور لا يصح الا بان يفسر الاصل بمعنى آخر فيستقيم تخريجها
عليه ولا يخلو عن تحمل فتكون النسخة الاولى اظهر وقوله من اعمال
البر ليس بقيد فان وصيته باطلة عندنا سواء كانت في البر او لم يكن
لكن لما كان الخلاف في وصاياه في البر دون غيرها عين هذه الصورة
ليمكنه الاشارة الى الخلاف واختلف في وصية الصبي فاهل المدينة يجوزون
من وصاياه ما وافق الحق وبه اخذ الشافعي رح لان هذه الوصية نفع
محض لانه يحصل له الثواب بها في الآخرة بعدما استغنى عن المال بنفسه
بالموت لان اوان نفوذ الوصية بعد الموت ولا يحصل له ذلك بغيره
فكان وليا فيها بنفسه باعتبار كونها نفعا محضا والدليل عليه ان
الوصية اخت الميراث والصبي في الارث عنه بعد الموت يساوي
البالغ فكذا في الوصية بخلاف تبرعه في الهبة والصدقة في حال الحيوة
لانه يتضرر بزوال ملكه عنه في حال حاجته وبخلاف ايمانه في نفسه
حيث لا يصح في احكام الدنيا لانه يحصل له بغيره وهو المولى فلا يكون
فيه وليا بنفسه وعندنا وصيته باطلة سواء مات قبل البلوغ
او بعده لانها ازالة الملك بطريق التبرع مضافة الى ما بعد الموت
فيكون ضررا محضا فيعتبر بازالته بطريق التبرع في حال الحيوة
فلا يصح وما فيها من النفع حصل باتفاق الحال وهو انها حالة الموت

فيزول

فيزول عنه الملك لو لم يوص وما ينقلب نفعا باتفاق الحال لا يعتبر
كما لو باع شاة اشرفت على الهلاك لم يصح البيع مع انه نفع محض في هذه
الحالة اذ لو لم يصح البيع يزول ملكه بغير بدل ولكن البيع في اصله لما
تضمن ضررا لم يصح وكما لو باع شيئا من ماله باضعاف قيمته لم يجز
وان انقلب نفعا باتفاق الحال وكما لو طلق امراته المعسرة السوداء
ليتزوج اختها الموسرة الحسناء لم يجز وان انقلب الطلاق نفعا
محضا في هذه الحالة لان اصل التصرف من الضرار وذلك لان في اعتبار
الاحوال حرجا فيعتبر في كل باب اصله تيسير الامر على الناس ولئن
سلمنا ان في ايصائه نفعا من حيث حصول الثواب ففي القول بصحة
ترك نفع اعلى منه لان الارث شرع نفعا محضا للمورث فان نقل ملكه
الى اقاربه عند استغنائه عنه يكون اولى عنده من النقل الى الاجانب
وهو افضل شرعا لانه ايصال النفع الى القريب وصلة الرحم واليه اشار
النبي عليه الصلوة والسلام بقوله لسعد رضي الله عنه ان تدع
ورثتك اغنياء خير من ان تدعهم عالة يتكففون الناس ولكونه
نفعا محضا شرع في حق الصبي وفي الاسعاف عنه اي عن الارث ترك
هذا الافضل وهو ضرر لا محالة فلا يكون مشروعا في حقه الا اذا اي
الايصاء كذا الجواب عما يقال لو كان الايصاء ضررا ينبغي ان لا يكون
مشروعا في حق البالغ فقال انما شرع في حقه لان اهليته كاملة
فيجوز ان يشرع في حقه المضار كما شرع في حقه الطلاق والعتاق
والهبة والصدقة والقرض ولم يشرع ذلك في حق الصغير لقصور
اهليته ثم اشار الشيخ رح الى بيان حكم القسم الثاني من النوع الثاني
بقوله ولم يشرع ذلك اي المضار في حق الصبي لانه مظنة المرحمة ولا اتفاق
لا مظنة الاضرار به والله تعالى ارحم الراحمين فلم يشرع في حقه المضار
المحضة ولم يملك ذلك اي ما هو ضرر محض على الصبي غيره مثل الولي
والوصي والقاضي لان ولايتهم نظرية وليس من النظر ايت

الولاية فيما هو ضرر محض في حقه فكان المراد من عدم شرعية
الطلاق او العتاق في حقه عدمها عند عدم الضرورة والحاجة فاما
عند تحقق الحاجة اليه فهو مشروع فان الامام شمس الائمة رح قال
في اصول الفقه زعم بعض مشائخنا رح ان هذا الحكم غير مشروع اصلا
في حق الصبي حتى ان امراته لا يكون محلا للطلاق قال وهذا وهم
عندي وان الطلاق يملك بملك النكاح اذ لا ضرر في اثبات اصل الملك
وانما الضرر في الايقاع حتى اذا تحققت الحاجة الى صحة ايقاع الطلاق من
جهته لدفع الضرر كان صحيحا قال وبهذا تبين فساد قول من يقول انا
لو اثبتنا ملك الطلاق في حقه كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع
والسبب الخالي عن حكمه غير معتبر شرعا البيع لا يوجب الطلاق البينة لانا لا نسلم
خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امراته و
عرض عليه الاسلام فان ابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة
ومحمد رح واذا ارتد وقعت الفرقة بينه وبين امراته وكان طلاقا في
قول محمد رح واذا وجدت امراته بالخاصية في ذلك فرق بينهما
وكان طلاقا عند بعض المشائخ رح واذا كاتب الاب او الوصي نصيب
الصبي من عبد مشترك بينه وبين غيره واستوفى بدل الكتابة صار
الصبي معتقا نصيبه حتى يضمن قيمة نصيب شريكه ان كان موسرا
وهذا الضمان لا يجب الا باعتاق فيكتفى بالاهلية القاصرة في جعله معتقا
للحاجة الى دفع الضرر عن الشريك فعرفنا ان الحكم ثابت في حقه عند
الحاجة فاما بدون الحاجة فلا يجعل ثابتا لان الاكتفاء بالاهلية
القاصرة لتوفير المنفعة على الصبي وهذا المعنى لا يتحقق فيما هو ضرر
محض قوله ماخذ القرض فانه يملكه القاضي لوقوع الامن عن التوى
بولاية القضاء ماخذ القرض اي الاقراض فان القاضي يملكه على الصبي
ويندب الى ذلك لان صيانة الحقوق لما كانت مفوضة الى القضاة
انقلب القرض بحال القضاء نفعا محضا وتحقيقه ان القرض قطع

الملك

الملك عن العين ببدل في ذمة المفلس اذ الاستقراض في العادات ممن
هو فقير ملي ولهذا حل محل الصدقة وزاد عليها في الثواب لزيادة
الحاجة واشبه التبرع بمنزلة العتق على مال ولهذا لا يملكه الوصي الا
ان ذلك صح من القاضي وصار هو مندوبا اليه لان الدين الذي على
المستقرض بواسطة ولاية القاضي يعدل العين وزيادة لان القاضي
يمكنه ان يطلب مليا على خلاف العادة ويقرضه مال اليتيم كما يقبضه
للنظير والبدل مامون على التوى باعتبار الملاة وباعتبار علم القاضي
وامكان تحصيله المال منه من غير حاجة الى دعوى وبينة فكان مضمونا
عن التلف فوق صيانة العين فان العين تعرض للتلف باسباب
غير محصورة فصار القرض ملحقا بهذا الشرط وهو ان يكون المقرض قادرا
على تحصيله بالمنافع الخالصة ولذلك كان القرض نظرا من القاضي فيملكه
على الصبي وضررا من الوصي لترجح جهة التمليك في حقه فلا يملكه والاب في
رواية يملكه لانه يملك التصرف في المال والنفس فكان بمنزلة القاضي وفي
رواية لا يملكه لانه لا يتمكن من تحصيل المال من المستقرض بنفسه فكان
بمنزلة الوصي فاما الاستقراض فقد ذكر في شرح وصايا الجامع الصغير
لقاضيخان رح ان الاب لو اخذ مال الصغير قرضا جاز لانه لا يملكه عليه
والوصي لو اخذ مال اليتيم قرضا لا يجوز في قول ابي حنيفة رض وقال
محمد رح لا باس به اذا كان مليا قادرا على الوفاء وذكرت في احكام الصغار
نقلا عن المنتقى انه ليس للقاضي ان يستقرض مال اليتيم والغائب لنفسه
قوله واما الردة فلا يحتمل العفو في احكام الآخرة وما يلزمه من احكام
الدنيا عندهما خلافا لابي يوسف رح فانما يلزمه حكما لصحة ما قصد
اليه فلم يصح العفو عن مثله كما اذا ثبت تبعا لابويه فصل في
الامور المعترضة على الاهلية العوارض نوعان سماوي ومكتسب
اما السماوي فهو الصغر والجنون والعته والنسيان والنوم و
الاغماء والرق والمرض والحيض والنفاس والموت واما المكتسب

فاما نوعان منه ومن غيره واما الذي منه فالجهل والسفه والسكر
والهزل والخطأ والسفر واما الذي من غيره فالاكراه بما فيه الجاء وبما
ليس فيه الجاء ٥ اما الردة فكذا بيان حكم القسم الثاني من حقوق الله تع
اي الردة من الصبي العاقل صحيحة اي معتبرة غير مهدرة في احكام الدنيا
والآخرة عند ابي حنيفة ومحمد رح استحسانا بعلة الحكمة حتى لو كان
ابواه مسلمين فارتد عن الاسلام بنفسه والعياذ بالله لا يجعل ذلك عفوا
بعذر الصبا فتبين منه امراته المسلمة ويحرم هو عن الميراث من
المسلمين وعند ابي يوسف والشافعي رح لا يحكم بصحتها في احكام الدنيا
وهو القياس فاما في احكام الآخرة فهي صحيحة على ما يشير اليه عبارة شمس
الائمة رح في اصول الفقه وان كان اطلاق لفظ المبسوط والاسرار يدل على
عدم صحتها في احكام الآخرة والاول هو الصحيح لان دخول الجنة مع اعتقاد
الشرك حقيقة والعفو عن الكفر من غير توبة خلاف النص والعقل وجه
القياس ان الارتداد ضرر محض لا يشوبه منفعة وذلك لا يصح من الصبي
كاعتاق عبده وطلاق امراته الا ترى انه لا يصح منه ما هو ضرر يشوبه
منفعة كالبيع فما يتمحض ضررا ويحجر منه اولى وجه الاستحسان ان
اولى ان لا يصح منه ويحجر منه والدليل عليه انه لو ارتد في الصبا وبلغ كذلك
لا يقتل ولو صحت ردته لوجب قتله بعد البلوغ وجه الاستحسان ان
الصبي في حق الردة بمنزلة البالغ لان البالغ انما يحكم بردته لتحققها منه وكونها
محظورة لا لكونها مشروعة لانها لا تحتمل ان يكون مشروعة بحال وانها
تتحقق من الصبي العاقل كالايمان ويثبت الخطر في حقه لانه لا يحتمل ان لا يكون
محظورة في وقت من الاوقات وكما في شخص من الاشخاص فيجب الحكم بصحتها منه
ولم يمتنع ثبوتها بعد الوجود حقيقة للحجر شرعا فان البالغ محجور عن الردة
كالصبي ولم يسقط حكمها بعذر الصبا لانه لا يسقط بعد البلوغ بعذر وكذا
بعذر الصبا يوضحه ان جهله بغير الله تعالى لا يعد منه علما حتى لا يجعل عارفا
لشيء جهله فكيف الجهل بالله تعالى يعد علما مع انه اقبح من الجهل بغيره فلم يجعل

ارتداده

ارتداده عفوا بل كان صحيحا في احكام الآخرة بلا خلاف لان سعادة الآخر
لا يتصور حصولها بلا ايمان وقد زال بالارتداد حقيقة لانه اعتقد الكفر
فلم يبق اعتقاد الاسلام ضرورة كما لو تكلم في صلوته او جامع في حجه او اعتكافه
او اكل في صومه متعمدا لم يبق هذه العبادات وان كان في فسادها الضرر
لانه باشر ما ينافيها وكذا في احكام الدنيا لان ما يلزم الصبي من احكام الدنيا
كحرمان الميراث ووقوع الفرقة انما يلزمه حكما لصحة اي لصحة ارتداده لا
قصدا اليه الضمير راجع الى ما يعني لزوم هذه الاحكام من ضرورة الحكم بصحة
الارتداد لانها من لوازمها ان يكون الحكم بصحة الارتداد لاجل هذه الاحكام
فلم يصح العفو عن مثله الضمير للارتداد اي لا يصح العفو عن مثل هذا الامر
العظيم الذي لا يحتمل العفو بوجه بواسطة لزوم هذه الاحكام كما اذا ثبت
الارتداد تبعا لابويه بان ارتدا ولحقا به بدار الحرب ولان هذه الاحكام لا
يمتنع ثبوتها بواسطة لزومها واما عدم جواز قتله بعد الارتداد فلان
القتل ليس من حكم عين الردة ومن لوازمها بل هو يجب بالمحاربة والصبي
ليس من اهلها فلا يجب عليه جزاؤها كما لا يجب على المراة فكان ينبغي
ان يقتل اذا بلغ مرتدا كما هو جواب القياس لوجود الارتداد بعد الاسلام و
زوال العذر وهو الصبا وتحقق المحاربة بعد البلوغ الا انه في الاستحسان
لا يقتل ويجبر على الاسلام لان اختلاف العلماء في صحة اسلامه في الصغر صار
شبهة في اسقاط القتل ولكن لو قتله انسان قبل البلوغ او بعده لا يغرم شيئا
لان من ضرورة صحة ردته اهدار دمه وليس من ضرورتها استحقاق
قتله كالمراة اذا ارتدت لا تقتل ولو قتلها انسان لا يلزمه شيء كذا في
المبسوط فصل في العوارض المعترضة على الاهلية ولما فرغ
الشيخ رح من بيان الاهلية وما يبتنى عليها من الاحكام شرع في بيان
امور تعرض عليها وتمنعها عن بقائها على حالها فبعضها يزيل اهلية
الوجوب كالموت وبعضها يزيل اهلية الاداء كالنوم والاغماء وبعضها
يوجب تغييرا في بعض الاحكام مع بقاء اصل اهلية الوجوب والاداء

كالسفر على ما ستقف على تفصيلها والعوارض جمع عارضة اي خصلة عارضة
او آفة عارضة من عرض له كذا اذا ظهر له امر يصده عن المضي على ما كان
فيه من حد ضرب ومنه سمي المعارضة معارضة لان كل واحد من الدليلين
يقابل الآخر على وجه يمنعه عن اثبات الحكم ويسمى السحاب عارضا لمنعه اثر
الشمس وشعاعها وسميت هذه الامور التي لها تاثير في تغيير الاحكام عوارض
لمنعها الاحكام التي تتعلق باهلية الوجوب او اهلية الاداء عن الثبوت ولهذا
لم يذكر الشيخوخة والكهولة ونحوهما في جملة العوارض وان كان منها لانه
لا تاثير لها في تغيير الاحكام وانما لم يذكر الجهل والارضاع والشيخوخة القريبة
الى الفناء في العوارض وان كانت منها لانه لا تاثير لها في تغيير الحكم وان تغير
بها بعض الاحكام لدخوله في المرض فكان ذكر المرض ذكرا لها كذا قيل واورد
عليه الجنون والاغماء فانهما من الامراض وقد ذكرهما على الانفراد واجيب عنه
بانهما وان دخلا في المرض لكنهما اختصا باحكام كثيرة تحتاج الى بيانها فافردا
بالذكر سماوي وهو ما يثبت من قبل صاحب الشرع بدون اختيار العبد فيه
ولهذا نسب الى السماء فان ما لا اختيار للعبد فيه ينسب الى السماء على معنى
انه خارج عن قدرة العبد نازل من السماء ومكتسب وهو ما كان للاختيار
العبد مدخل وقدم السماوي على المكتسب ذكرا لانه اظهر في العارضة لخروجه
عن اختيار العبد واشد تاثيرا في تغيير الاحكام من المكتسب وذكر الصغر
في العوارض مع انه ثابت باصل الخلقة لكل انسان لان الانسان قد يخلو
عن الصغر كآدم وحوا صلوات الله عليه ورضي الله عنها فانهما خلقا كاملين
من غير تقدم صغر ولان ماهية الانسان قد تعرف بدون وصف الصغر
ولهذا كان الكبير انسانا فكان الصغر امرا عارضا على حقيقة الانسان ضرورة
ولهذا جعل الجهل من العوارض مع انه امر اصلي قال الله تعالى والله اخرجكم
من امهاتكم لا تعلمون شيئا لانه امر زائد على حقيقة الانسان وثابت في
حال دون حال كالصغر وانما جعله من المكتسب وان لم يكن للعبد فيه
اختيار لان العبد قادر على ازالته بتحصيل العلم فكان ترك التحصيل بالاختيار

مع القدرة

مع القدرة عليه بمنزلة اختيار الجهل وكسبه باختيار العار وهذا بخلاف
الرق حيث لم يجعل من العوارض المكتسبة وان كان العبد متمكنا من
ازالته في الاصل بواسطة الاسلام لانه ثبت جزاء على الكفر ولا اختيار للعبد
في ثبوت الاجزية بل هي تثبت جبرا كحد الشرب والقذف والسرقة وبعد
ما يثبت لا يتمكن العبد من ازالته فكان من العوارض السماوية ثم انه
قدم الصغر في تعداد العوارض السماوية والجهل في تعداد العوارض المكتسبة
لانهما يثبتان في اول احوال الادمي وقدم الجنون على الصغر في تفصيل العوارض
السماوية لان حكم الصغر في بعض احواله حكم الجنون فقدم بيان الجنون
ليمكنه الحاق الصغر قوله اما الجنون فانه يوجب الحجر عن الاقوال
يسقط به ما كان ضررا يحتمل السقوط اما الجنون فكذا قال الشيخ ابو المعين
لا يمكن الوقوف على حقيقة الجنون الا بعد الوقوف على حقيقة العقل
ومحله وافعاله والعقل معنى يمكن به الاستدلال من الشاهد على الغائب و
الاطلاع على عواقب الامور والتمييز بين الخير والشر ومحله الدماغ والمعنى
الموجب لانعدام اثاره وتعطيل افعاله الباعث للانسان على افعال مضارة
لتلك الافعال من غير ضعف في مباشرة اطرافه وفتور في سائر الاعضاء عامة م
يسمى جنونا ثم انه من اسباب الحجر فيما يتوقف صحته على العقل نظرا
للمجنون كالصبا والرق فانهما من اسباب الحجر نظرا للصغير والمولى
والحجر عن الاقوال ممكن لان اعتبارها في الشرع بالعقل والتمييز وبدونهما
لا يمكن اعتبارها شرعا فلذلك يفسد عباراته كلها ولم يتعلق بها حكم
حتى لم ينفذ باجازة المولى وكان المراد من الحجر فيها اخراجها من الاعتبار
من الاصل وتسميته محجورا عنها توسع بخلاف الحجر في اقوال العبد
والصبي لانها صادرة عن عقل فيجوز ان يعتبر ولكنها لم يعتبر لحق المولى
والصبي فيكون اطلاق الحجر لها بطريق الحقيقة واما الافعال فانما توجد
حسا لا مراد لها فلا تصور الحجر لها شرعا فلذلك يؤاخذ بضمان الافعال
في الاموال على الكمال وهو مع ذلك اهل الحكم وهو ثبوت الملك في المضمون

الجنون

ويسقط به ما كان ضرر يحتمل السقوط احترازا به عما لا يحتمل السقوط الا
بالاداء او بابراء من له الحق كضمان المتلفات ووجب الدية والارش و
نفقة الاقارب فانها لا تسقط بالجنون كما لا تسقط بالصبا واما الذي
يحتمل السقوط مثل الصوم والصلوة وسائر العبادات فلا يجب عليه
لان في الزامه عليه نوع ضرر في حقه وانه سقط باعذار عن البالغ العاقل
فيسقط عن المجنون اذا وجد شرطه وهو الامتداد على ما نبينه وكذا
الحدود والكفارات لانها تسقط بشبهات واعذار فيسقط بالجنون المزيل
للعقل بالطريق الاولى وكذا الطلاق والعتاق والهبة وما اشبهها من المضار
غير مشروع في حقه حتى لا يملكها عليه وليه كما لا يشرع في حق الصبي لانها من
المضار المحضة قوله واذا امتد صار لزوم الاداء يؤدي الى الحرج يبطل
القول بالاداء وبعدم الوجوب ايضا لانعدامه واذا امتد الى آخره كان
القياس ان يكون الجنون مانعا لوجوب العبادات كلها اصليا كان او
عارضا قليلا كان او كثيرا كما هو قول زفر والشافعي رح لان اهلية
الاداء يفوت بزوال العقل وبدون الاهلية لا يثبت الوجوب بخلاف
الاغماء لانه لا ينافي العقل ولا يزيله بل هو عجز عن استعمال آلة القدرة كالنوم
فكان العقل ثابتا كما كان لكن عجز عن استعمال السيف لم يؤثر ذلك في
السيف بالاعلام الا ان علماءنا الثلثة رح استحسنوا فيه اذا قالوا بان
زال قبل الامتداد فجعلوه ساقطا لاعتبار والحقوه بالنوم والاغماء
وذلك لان الجنون من العوارض كالاغماء والنوم وقد الحق النوم
والاغماء بالعدم في حق كل عبادة لا يؤدي ايجابها الى الحرج على المكلف
بعد زوالها وجعلا كانهما لم يوجدا اصلا في حق ايجاب القضاء وان
العبادة كانت واجبة فعاقت من غير عذر فيلحق الجنون الموصوف
بكونه عارضا بهما يجامع ان كل واحد عذر عارض زال قبل الامتداد
الا ترى ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق صحة الاداء حتى ان من
ينوي من الليل الصوم ثم نام او اغمي عليه او جن ولم ينتبه او لم يقف

الابعد غروب الشمس يصح صومه مع ان الامساك فيه ركن وهو
فعل مقصود ولا يتوقف مثله من التحصيل بالاختيار وما به من العذر
قد سلب اختياره ولكن عند زوال العذر جعل هذا الفعل بمنزلة
الفعل الاختياري بطريق الحاق العذر الزائل بالعدم واذا كان كذلك
في حق الاداء الذي هو المقصود ففي حق الوجوب الذي هو وسيلة
اولى ان يكون كذلك يوضحه ان الشرع الحق العارض بالعدم في حق
الاداء وقت تقرره حيث حكم بصحة الفعل الموجود في حالة النوم و
الاغماء ونحن في حق الوجوب الحقنا العارض بالعدم بعد زواله و
جعلنا السبب الموجود في تلك الحالة معتبرا في حق ايجاب القضاء عند
زوال العارض فكان اولى بالصحة فاما اذا اكثر الجنون بان امتد فصار
لزوم الاداء مؤديا الى الحرج وهو الحرج في القضاء لدخوله في حد
التكرار فبطل القول بالاداء اي بلزومه دفعا للحرج في القضاء و
بعدم الوجوب اي نفس الوجوب ايضا لانعدام الاداء فان السبب
لا يؤثر في نفس الوجوب الا لتادية الوجوب الى الاداء او القضاء
فاذا تعذر ذلك لم يكن في الوجوب فائدة وهذا القياس والاستحسان
في الجنون العارض بان بلغ عاقلا ثم جن ثانيا بلا خلاف بين اصحابنا
فاما الجنون الاصلي بان بلغ مجنونا فمثل الصبا عند ابي يوسف رح
حتى لو افاق قبل انسلاخ شهر رمضان بعد بلوغه مجنونا او قبل
تمام يوم وليلة من وقت البلوغ لم يلزمه قضاء ما مضى من الشهر الشهر
ولا قضاء ما فاته من الصلوات عنده وعند محمد رح وهو ظاهر
الرواية بمنزلة الجنون العارض وقيل الاختلاف على العكس وجه
الفرق ان الجنون الحاصل قبل البلوغ حصل في وقت نقصان الدماغ
لانه فيه مانعة له عن قبول الكمال مبقية له على ما خلق عليه من الضعف
الاصلي فكان امرا اصليا فلا يمكن الحاقه بالعدم فيلزمه الحقوق مختصرة
على الحال فاما الحاصل بعد البلوغ فقد حصل بعد كمال الاعضاء واستيفاء

كل منهما القوة فكان معترضا على المحل الكامل بلحوق آفة عارضة
فيمكن الحاقه بالعدم عند انتفاء الحرج في ايجاب الحقوق ووجه
المساواة بينهما في الحكم ان الجنون الحاصل قبل البلوغ من قبيل
العوارض ايضا لانه لما زال فقد دل على حصوله عن امر عارض
على اصل الخلقة لا النقصان جبل عليه دماغه فكان مثل العوارض
بعد البلوغ قوله وحد الامتداد في الصوم ان يستوعب الشهر
وحد الامتداد كذا اعلم ان الامتداد في الصوم والصلوة وسائر العبادات
يحصل بالكثرة الموقعة في الحرج لان الجنون اذا امتد لابد من ان يكون
ايجاب العبادة مع موقعا في الحرج لانه لا يمكنه اداء العبادة مع الجنون
فاذا زال وقد وجبت العبادات عليه في حال الجنون اجتمعت واجبات
حال الجنون وحال الافاقة في وقت واحد فيحرج في ادائها لكثرتها
ثم لما لم يكن للكثرة نهاية يمكن ضبطها اعتبر ادناه وهو ان يستوعب
العذر وظيفة الوقت الا ان وقت الصلوة يوم وليلة وهو وقت
قصير في نفسه فقدرت كثرتها بدخولها في حد التكرار فحد الامتداد
في الصوم ان يستوعب الجنون شهر رمضان وهذا اللفظ يشير الى
انه لو افاق في جزء من الشهر ليلا او نهارا يجب عليه القضاء وهو ظاهر
الرواية وذكر في الكامل نقلا عن شمس الائمة الحلواني انه لو كان مفيقا
في اول ليلة من رمضان فاصبح مجنونا واستوعب الجنون باقي الشهر
لا يجب عليه القضاء وهو الصحيح لان الليل لا يصام فيه فكان الجنون و
الافاقة فيه سواء وكذا لو افاق في ليلة من الشهر ثم اصبح مجنونا ولو افاق
في يوم من رمضان في وقت النية لزمه القضاء ولو افاق بعده اختلفوا
فيه والصحيح انه لا يلزمه القضاء لان الصوم لا يصح فيه وانما لم يعتبر
التكرار في الصوم كما اعتبر في الصلوة لوجهين احدهما انا انما شرطنا
دخول الصلوات في حد التكرار تاكيدا لوصف الكثرة فان اصل الكثرة
يحصل باستيعاب الجنس وانما يصار الى المؤكد اذا لم يزد المؤكد على

الاصل

الاصل وفي باب الصوم يزداد المؤكد على الاصل اذ لا يتاتى في وقت وظيفة
اخرى ما لم يمض احد عشر شهرا فيزداد ما جعل تابعا على الاصل وهو فاسد
ولا يلزم عليه زيادة المرتين على المرة الواحدة في الوضوء فانها شرعت
لتاكيد الفرض مع انها اكثر عددا من الاصل لانها لم تشرع شرطا لاستباحة
الصلوة بطريق الوجوب بل الزائد سنة والسنن والنوافل وان كثرت
لا تماثل الفرض فلا يرد نقضا لان المطلوب نفي المماثلة بين التبع والاصل
وقد حصل بخلاف ما نحن فيه لان الزائد فيه شرط كالاصل فلم يجز ان يكون
مثلا له والثاني ان الصوم وظيفة السنة لا وظيفة الشهر وان كان
اداؤه في بعض اوقاتها كالصلوات الخمس وظيفة اليوم والليلة وان
كان اداؤها في بعض الاوقات ولهذا كان رمضان الى رمضان كفارة
لما بينهما وجعل صوم رمضان مع ست من شوال بمنزلة صيام الدهر
كما ورد به الحديث ثم كما مضى الشهر دخل وظيفة اخرى اذ الاستيعاب
لا يتحقق الا بوجود جزء من الشوال فكان الجنس كالمتكرر بتكرر وقته
ويتاكد الكثرة به فلا حاجة الى اعتبار تكرار حقيقة لواجب وكان مثل
ما قال ابو حنيفة وابو يوسف رح في الصلوة على ما سنعرفه قوله
وفي الصلوة ان يزيد على يوم وليلة وفي الزكوة ان يستغرق الحول عند
محمد رح واقام ابو يوسف رح اكثر الحول مقام كله تيسيرا وفي الصلوة ان
يزيد اي الجنون على يوم وليلة اختلف اصحابنا رح فيما يحصل به التكرار
فاعتبر محمد رح دخول نفس الصلوات في حد التكرار بان تصير الصلوات
ست لان التكرار يتحقق به واعتبر ابو حنيفة وابو يوسف رح دخول وقت
الصلوات في حد التكرار فاعتبر الزيادة على يوم وليلة باعتبار الساعات
واليه اشير لفظ الكتاب وفائدة الخلاف تظهر فيما اذا جن بعد طلوع الشمس
ثم افاق في اليوم الثاني قبل الزوال او قبل دخول وقت العصر فعند محمد رح
يجب عليه القضاء لان الصلوات لم تصر ستا فلم يدخل الواجب في حد التكرار
حقيقة وعندهما لا قضاء عليه لان وقت الصلوات الخمس هو اليوم والليلة

وقد دخل في حد التكرار وان لم يدخل الواجب فيه والوقت سبب فيقام
مقام الواجب الذي هو بسببه للتيسير على المكلف باسقاط الواجب عنه
قبل صيرورته مكررا كما اقيم السفر مقام المشقة وفي الزكوة الامتداد في حق الزكوة
ان يستغرق الجنون الحول عند محمد رح وهو رواية ابن رستم عنه وروى
الحسن عن ابي حنيفة رض والمروي عن ابي يوسف رح في الامالي قال صدر
الاسلام ابو اليسر وهذا هو الاصح لان الزكوة تدخل في حد التكرار بدخول
السنة الثانية وروى هشام عن ابي يوسف رح ان امتداده في حق الزكوة
باكثر السنة ونصف السنة يلحق بالاقل لان كل وقت الحول الا انه مديد جدا
فقدر باكثر الحول عملا بالتيسير والتخفيف فان اعتبار اكثر السنة ايسر
واخف على المكلف من اعتبار تمامها لانه اقرب الى سقوط الواجب من اعتبار
الجميع كما ان اعتبار الوقت في حق الصلوة ايسر من اعتبار حقيقتها واذا
زال الجنون قبل الحد الذي ذكره في كل عبادة وهو اصلي كان على الخلاف
المذكور بين ابي يوسف ومحمد رح على ما ذكرنا في الصوم والصلوة وبيانه
في حق الزكوة فيما اذا بلغ الصبي مجنونا وهو مالك نصاب فزال جنونه بعد
ستة اشهر ثم تم الحول من وقت البلوغ وهو مفيق وجب عليه الزكوة عند
محمد رح لانه لا يفرق بين الاصلي والعارضي ولا يجب عند ابي يوسف رح بل يتأنى
الحول من وقت الافاقة لانه بمنزلة الصبي الذي بلغ الآن عنده ولو كان عارضا
فزال بعد ستة اشهر يجب عليه الزكوة عند تمام الحول بالاتفاق لانه زال قبل
الامتداد عند الكل ولو زال الجنون بعد مضي احد عشر شهرا يجب الزكوة عند
محمد رح سواء كان اصليا او عارضيا لوجود الزوال قبل الامتداد
لمساواة الاصلي العارضي عنده وعند ابي يوسف رح لا يجب لوجود الزوال
بعد الامتداد قوله وما كان حسنا لا يحتمل غيره او قبيحا لا يحتمل العفو
فثابت في حقه حتى يثبت ايمانه وردته تبعا لابويه وما كان حسنا لا يحتمل
غيره مثل الايمان بالله عز وجل مشروع في حقه بطريق التبعية كما شرع في
حق الصبي وان لم يصح ايمانه بنفسه حتى صار مؤمنا تبعا لابويه او لاحدهما

وما كان

وما كان قبيحا لا يحتمل العفو مثل الكفر فثابت في حقه بطريق التبعية
ايضا حتى انه يصير مرتدا تبعا لابويه لان التصرف لضرر وان كان في
حقه غير ثابت الا ان الكفر بالله عز وجل قبيح فلا يحتمل العفو فلا يمكن القول
برده بعد تحققه من الابوين واذا ثبت في حقهما يثبت في حقه ايضا لانه
تبع لهما في الدين الا ترى ان الاسلام لما لم يمكن ان يثبت في حقه بطريق
الاصالة لعدم تصوره ركنه منه وانما يثبت بطريق التبعية فاذا ارتد
ابواه وزالت التبعية في الاسلام لا وجه الى جعله مسلما بطريق الاصالة
فلو لم يحكم بردته لوجب ان يعفى ردتهما وهو فاسد فلزم القول بثبوت
الردة في حقه ضرورة وانما يثبت الردة في حقه تبعا اذا بلغ مجنونا وابواه
مسلمان فارتدا ولحقا بدار الحرب فان لحقا بدار الحرب وتركاه في دار
الاسلام لا يثبت الردة في حقه لانه مسلم تبعا لدار الاسلام اذ الاسلام مستفاد
باحد الابوين وبالدار فاذا بطل حكم الاسلام من جهة الابوين ظهر اثر دار
الاسلام لانه خلف عن الابوين ولو ادرك عاقلا مسلما وابواه مسلمان
ثم جن فارتدا ولحقا بدار الحرب لم يصر تبعا لهما في الردة لانه صار اصلا
في الايمان فلا يصير تبعا بعده وكذا لو اسلم قبل البلوغ وهو عاقل ثم جن
لم يتبع ابويه بحال لانه صار اصلا في الايمان يتقرر ركنه منه وهو الاعتقاد
والاقرار فلم ينعدم ذلك بالاسباب التي اعترضت فبقي مسلما كذا في نكاح
الجامع قوله واما الصغر فانه في اول الحوالة مثل الجنون لانه عديم العقل
والتمييز اما اذا عقل فقد اصاب ضربا من اهلية الاداء لكن الصبا
عذر مع ذلك فسقط به عنه ما يحتمل السقوط عن البالغ واما الصغر
فانه في اول الحوالة مثل الجنون ويسقط عن الصغير ما يسقط عن المجنون
ولم يصح ايمانه ولا تكليفه به من وجه لانه اي الصغير الصغير راجع الى قوله
الصغر عديم العقل والتمييز كالمجنون والتمييز معنى يعم جميع الحيوانات
وبه تعرف ما يحتاج اليه من المنافع والمضار التي يتعلق بها بقاؤها وكبه
الله تعالى في طباعها والعقل مختص بالانسان به يدرك عواقب الامور

وحقائقها الاشياء وقدم عدم الصغير كما يهمل في اول احواله فكان مثل
المجنون بل ادنى حالا منه لانه قد يكون المجنون تمييز وان لم يكن له عقل
وهو عديم الامرين واما اذا عقل اي ترقى الصبي عن ادنى درجات الصغر
الى اوساطها فظهر فيه شيء من اثار العقل فقد اصاب ضربا اي نوعا من
اهلية الاداء فكان ينبغي ان يثبت في حقه وجوب الاداء بحسب ذلك
الا ان الصبا عذر مع ذلك اي مع انه قد اصاب ضربا من اهلية الاداء لانه
ناقص العقل بعد لبقاء الصبا وعدم بلوغ العقل غاية الاعتدال فسقط
به اي بهذا العذر ما يحتمل السقوط عن البالغ من حقوق الله تعالى
مثل الصلوة والصوم وسائر العبادات ومثل الحدود والكفارات فانها
تحتمل السقوط باعذار ويحتمل النسخ بانفسها وتثبت باسباب جعلية
مثل الوقت والمال والبيت فيجوز ان يسقط بهذا العذر الذي هو راس
الاعذار وان يجعل تلك الاسباب اسبابا في حق الصبي لعدم الخطاب
ولكن لا يسقط عنه ما لا يحتمل السقوط مثل فرضية الايمان فانه فرض
دائم لا يحتمل السقوط لانه تعالى الله دائم منزه عن التغير والزوال فكان
وجوب التوحيد دائما بدوام الالوهية لكن قد يعذر العبد في الاداء
بعذر حقيقي او تقديري مع بقاء الوجوب كما يعذر في اداء الصلوة بعذر
حقيقي او تقديري كالنوم وفقد الطهارة مع بقاء الوجوب فلما جوم اذا
اداه الصبي كان فرضا لا نفلا كما مر بيانه قوله وجملة الامر انه يوضع
عنه العهدة ويصح منه وله ما لا عهدة فيه لان الصبا من اسباب الرحمة
فجعل سببا للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو ولهذا لا يحرم عن الميراث
بالقتل عندنا ولا يلزم عليه حرمانه بالرق والكفر لان الرق ينافي اهلية
الاصل وكذلك لانه ينافي اهلية الولاية وانعدام الحق لعدم سببه
او لعدم اهليته لا يعد جزاء وجملة الامر اي امر الكلي في باب الصغر وحاصل
احكامه انه يوضع عن الصبي العهدة اي يسقط عنه عهدة ما يحتمل العفو
والمراد بالعهدة ههنا لزوم ما يوجب التبعية والمواخذة وقيل العهدة

ماحصل

ما حصل بالعهد الماضي وهو الوجوب كالغرفة اسم لما حصل من الغرف
ويصح منه وله اي من الصبي بان يباشر بنفسه وللصبي بان يباشر غيره
لاجله ما لا عهدة فيه اي لا ضرر فيه كقبول الهبة ونحوه مما هو نفع محض
لان الصبا من اسباب الرحمة طبعا فان كل طبع سليم يميل الى الترحم
على الصغار وشرعا بقوله عليه الصلوة والسلام من لم يرحم صغيرنا
ولم يوقر كبيرنا فليس منا فجعل سببا للعفو عن كل عهدة تحتمل العفو
اي جعل الصبا سببا لاسقاط كل تبعة وضمان يحتمل السقوط عن
البالغ بوجه واحترز به عن الردة فانها لا تحتمل العفو وعن حقوق
العباد فانها حقوق محترمة تجب لمصالح المستحق وتعلق بقائه
بها ولا يمتنع وجوبها بسبب الصبا كما لا يمتنع في حق البالغ بعذر
ولهذا اي وكان الصبا سبب للعفو عن كل عهدة يحتمل العفو
لا يحرم الصبي عن الميراث بسبب القتل حتى لو قتل مورثه عمدا او
خطأ يستحق ميراثه لان موجب القتل يحتمل السقوط بالعفو وباعذار
كثيرة فيسقط بعذر الصبا ويجعل كان المورث مات حتف انفه
ولان الحرمان يثبت بطريق العقوبة وفعل الصبي لا يصلح سببا للعقوبة
لقصور معنى الجناية في فعله بخلاف الدية فانها تجب لعصمة المحل
وهو اهل لوجوبها عليه اذ الصبا لا ينفي عصمة المحل ولا يلزم عليه
اي على عدم حرمان الصبي عن الارث بالقتل حرمانه بالرق والكفر حتى
لو ارتد الصبي العاقل والعياذ بالله او كان رقيقا لا يستحق الارث عن
قريبه لان الرق ينافي اهلية الارث لان اهليته باهلية الملك اذ
الوراثة خلافة الملك والرق ينافي الملك لما سنبينه ولان توريث الرقيق
عن قريبه توريث الاجنبي من الاجنبي حقيقة لان الرقيق لما لم يكن اهلا
للملك يثبت الملك ابتداء لمولاه وذلك باطل ولانه الحق بالاموال والاموال
ليست باهل للارث وكذلك الكفر اي وكالرق الكفر في انه ينافي الارث
لان الكفر ينافي اهلية الولاية على المسلم لقوله تعالى ولن يجعل الله للكافرين

على المؤمنين سبيلا والارث مبني على الولاية الا ترى الى قوله عز وجل
اخبارا عن زكريا عليه السلام فهب لي من لدنك وليا يرثني فانه
يشير الى ان الارث مبني على الولاية كذا ذكر الشيخ فخر الاسلام في شرح التقويم
وانعدام الحق وهو الارث ههنا لعدم سببه وهو الولاية كما في الكفر او
عدم اهليته اي اهلية المستحق او عدم اهلية الحق للشخص كما في الرق لا
يعد جزاء اي لا يعد عقوبة فلا يمتنع بسبب الصبا الا ترى ان من لا
يملك الطلاق لعدم النكاح او العتاق لعدم ملك الرقبة لا يعد ذلك
عقوبة فكذلك هذا ثم الشيخ رح اشار ههنا الى ان الولاية سبب الارث
وذكر في عامة الكتب ان سبب الارث هو اتصال الشخص بالميت بقرابة
او زوجية او ولاء فعلى هذا كانت الولاية من شروط الاهلية كالحرية
الا ان الشيخ رح لما نظر ان الكافر لا يخرج عن اهلية الارث مطلقا فانه
يرث من كافر آخر وذلك لا يثبت بدون اهليته بخلاف الرق فانه
لا يرث من احد اصلا فلم يكن اهلا للميراث بوجه جعل الكفر مزيلا
للسبب والرق مزيلا للاهلية فعلى هذا يكون الاتصال بالميت مع الولاية
سببا فبانتفاء الولاية ينتفي السببية قوله واما العتاه بعد البلوغ
فمثل الصبا مع العقل في كل الاحكام حتى انه لا يمتنع صحة القول والفعل
لكنه يمنع العهدة واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة
لانه شرع جبرا وكونه صبيا معذورا او معتوها لا ينافي عصمة المحل
واما العتاه بعد البلوغ فكذا العتاه آفة توجب خللا في العقل فيصير
صاحبه مختلط الكلام ويشبه بعض كلامه كلام العقلاء وبعضه
كلام المجانين وكذا سائر اموره فكما ان الجنون يشبه اول احوال
الصبا في عدم العقل يشبه العتاه آخر احوال الصبا في وجود اصل
العقل مع تمكن خلل فيه فكما الحق الجنون باول احوال الصغر في الاحكام
الحق العتاه بآخر احوال الصبا في جميع الاحكام ايضا حتى ان العتاه
لا يمنع صحة القول والفعل كما لا يمنعها الصبي مع العقل فيصح اسلام

المعتوه

المعتوه وتوكيله ببيع مال غيره وطلاق منكوحة غيره واعتاق عبد
غيره ويصح منه قبول الهبة كما يصح من الصبي لكنه اي العتاه يمنع العهدة
اي لا يوجبه لزوم شيء ومضرة كالصبا فلا يطالب المعتوه في الوكالة
بالبيع والشراء بنقد الثمن وتسليم المبيع ولا يرد عليه بالعيب ولا
يؤمر بالخصومة فيه ولا يصح طلاق امرأة نفسه ولا اعتاقه عبد
نفسه باذن الولي وبدون اذنه ولا بيعه وشراؤه لنفسه بدون
اذن الولي لان كل ذلك من العهدة والمضار ولما ذكر ان العهدة
ساقطة عن الصبي والمعتوه لزم عليه وجوب ضمان ما يستهلك
الصبي والمعتوه من الاموال عليهما فانه من العهدة وقد ثبت في حقهما
فاجاب عنه بقوله واما ضمان ما يستهلك من الاموال فليس بعهدة
اي ليس من العهدة المنفية عنهما لان المنفي عنهما عهدة تحتمل العفو
في الشرع وضمان المتلف لا يحتمل العفو شرعا لانه حق العبد ولان
العهدة اذا استعملت في حقوق العباد يراد بها ما يلزم العقود في اغلب
الاستعمال وهو المراد بها ههنا وضمان المستهلك ليس من هذا القبيل
فلا يكون عهدة لكنه اي الضمان شرع جبرا لما استهلك من المحل المعصوم
ولهذا قدر بالمثل وكون المستهلك صبيا معذورا او معتوها لا ينافي
معتوها لا ينافي عصمة المحل لانها ثابتة لحاجة العبد اليه لتعلق بقائه
وقوام مصالحه به وبالصبا والعتاه لا يزول حاجته اليه عنه فيبقى
معصوما فيجب الضمان على المستهلك ولا يمتنع بعذر الصبا والعتاه بخلاف
حقوق الله تعالى فانها تجب بطريق الابتلاء وذلك يتوقف على كمال العقل
والقدرة وبخلاف الحقوق الواجبة بالعقود لانها لما وجبت بالعقد
وقد خرج كلامهما عن الاعتبار عند استلزامه المضار لم يجعل العقود
اسباب تلك الحقوق في حقهما قوله ويوضع عنه الخطاب كما يوضع عن
الصبي ولا يولى عليه ولا يولي على غيره وانما يفترق الجنون والصغر في ان
هذا العارض غير محدود وقيل اذا اسلمت امرأته عرض على ابيه وامه

الاسلام ولا يؤخر والصبا محدود فوجب تاخيره ويوضع عنه
اى عن المعتوه الخطاب كما يوضع عن الصبى فلا يجب عليه العبادات
ولا يثبت فى حقه العقوبات كما فى حق الصبى وهو اختيار عامة المتاخرين
وذكر القاضى الامام ابو زيد فى التقويم ان حكم العته حكم الصبا الا
فى حق العبادات فانه لم تسقط به الوجوب احتيالا فى وقت الخطاب
وهو البلوغ بخلاف الصبا لان وقت سقوط الخطاب وذكر صدر الاسلام
رحمه الله مشيرا الى هذا القول ان بعض اصحابنا ظنوا ان العته غير ملحق
بالصبا بل هو ملحق بالمرض حتى لا يمنع وجوب العبادات وليس كما
ظنوا بل العته نوع جنون فيمتنع وجوب اداء الحقوق جميعا اذ
المعتوه لا يقف على عواقب الامور كصبى ظهر فيه قليل عقل وتحقيقه
ان نقصان العقل لما اثر فى سقوط الخطاب عن الصبى كما اثر عدمه
فى حقه اثر فى سقوط الخطاب بعد البلوغ ايضا كما اثر عدمه فى السقوط
بان صار مجنونا لانه لا اثر للبلوغ الا فى كمال العقل واذا لم يحصل الكمال
بحدوث هذه الافة كان البلوغ وعدمه سواء فالخطاب يسقط
عن المجنون كما يسقط عن الصبى فى اول احواله تحقيقا للعدل
وهو ان لا يؤدى الى تكليف ما ليس فى الوسع ويسقط عن المعتوه
كما يسقط عن الصبى فى آخر احواله تحقيقا للفضل وهو نفى الحرج
عنه نظرا له ورحمة عليه ويولى عليه اى يثبت الولاية على المعتوه
لغيره كما يثبت على الصبى لان ثبوت الولاية من باب النظر ونقصان
العقل مظنة النظر والرحمة لانه للعجز ولا يلى هو على غيره لانه عاجز
عن التصرف بنفسه فلا يثبت له قدرة التصرف على غيره ولما
جمع الشيخ رح بين اول احوال الصبا والجنون وبين آخر احواله
والعته ذكر ما يقع به الفرق بين هذه الاشياء من الحكم فقال وانما
يفترق الجنون والصغر اى لا فرق بين الجنون والصغر والمراد به
اول احواله الذى لا عقل فيه للصبى الا ان هذا العارض اى الجنون

غير

غير محدود اذ ليس لزواله وقت معين ينتظر له فقيل اذا اسلمت
امراة المجنون عرض على ابيه او امه الاسلام فى الحال ولا يؤخر العرض
الى ان يعقل المجنون لان فيه ابطال حق المراة والصبا محدود
فوجب تاخير العرض الى ظهور اثر العقل حتى لو زوج النصرانى ابنه
الصغير الذى لا يعقل امراة نصرانية واسلمت المراة وطلبت الفرقة
لم يفرق بينهما وتركا عليه حتى يعقل الصبى ولا يجب عرض الاسلام
على احد فى الحال لان للصغير حق الامساك للنكاح باسلام متلد
وفى التعجيل تفويته وليس فى ترك الفرقة الا تاخير من غير ضرر
ولا فساد فى الحال لان عقل الصبى فى اوانه معهود على ذلك اجرى الله
تعالى العادة فكان التاخير اولى فاذا عقل عرض عليه القاضى الاسلام
فان اسلم والا فرق بينهما وانما يصح العرض وان كان الصبى لا يخاطب
باداء الاسلام لان الخطاب انما يسقط عنه فيما هو حق الله تعالى
دون حق العباد ووجوب العرض ههنا لحق المراة فيتوجه الخطاب
عليه ولا يؤخر الى بلوغ الصبى لان اسلام الصبى العاقل صحيح عندنا
فيتحقق الاباء عنه فلا يؤخر حق المراة الى البلوغ كذا فى شرح الجامع
قوله واما الصبى العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان واما الصبى
العاقل والمعتوه العاقل فلا يفترقان يعنى وجوب العرض فى الحال كما
يفترقان فى سائر الاحكام حتى لو اسلمت امراة المعتوه الكافر يجب
العرض على نفسه فى الحال كما يجب فى اسلام امراة الصبى العاقل بالعرض على
نفسه فى الحال لان اسلام المعتوه صحيح لوجود اصل العقل كاسلام الصبى
العاقل نص على صحة اسلامه فى مختصر التقويم بخلاف المجنون لان اسلامه
لما لم يصح لعدم العقل لم يفد العرض عليه فوجب العرض على وليه دفعا للظلم
عن المراة بقدر الامكان وانما قيد المعتوه بالعاقل احترازا عن المجنون
فان اسم المعتوه قد يطلق عليه والصبى العاقل والمجنون وان استويا
فى وجوب العرض فى الحال قد افترقا فى ان الواجب فى حق الصبى العرض على

نفسه دون وليه وفي حق المجنون العرض على وليه دون نفسه فحصل
بما ذكرنا ان المجنون يساوي المعتوه والصبي العاقل في وجوب العرض في الحال
ويفارقهما في ان الواجب في حقه العرض على وليه وفي حقهما العرض على انفسهما
ويفارق المجنون الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال وفي الوجوب على
الولي ايضا ويفارق المعتوه الصغير الذي لا يعقل في الوجوب في الحال و
يساويه في الوجوب على النفس دون الولي وكذا الصبي العاقل قوله
واما النسيان فلا ينافي الوجوب في حق الله تعالى لكنه اذا كان غالبا
يلازم الطاعة مثل النسيان في الصوم والتسمية في الذبيحة جعل من
اسباب العفو لانه من جهة صاحب الحق اعترض بخلاف حقوق
العباد واما النسيان فكذا قيل النسيان معنى يعتري الانسان بدون
اختياره فيوجب الغفلة عن الحفظ وقيل هو عبارة عن الجهل الطاري
ويبطل الطرادهذين التعريفين بالنوم والاغماء وقيل هو جهل الانسان
بما كان يعلمه ضرورة مع علمه بامور كثيرة لا بآفة واحترز بقوله
بامور كثيرة عن النائم والمغمى عليه فانهما خرجا بالنوم والاغماء من ان
يكونا عاملين باشياء كانا يعلمانها قبل النوم والاغماء وبقوله لا بآفة
عن المجنون فانه جهل بما كان يعلمه الانسان قبله مع كونه ذاكرا
لامور كثيرة لكنه بآفة وقيل هو آفة تعترض للمخيلة مانعة من الطباع
ما يرد من الذكر فيها وقيل هو امر بديهي لا يحتاج الى التعريف اذ كل
عاقل يعقل النسيان من نفسه كما يعلم الجوع والعطش ثم انه لا ينافي
نفس الوجوب ولا وجوب الاداء لانه لا يخل بالاهلية وايجاب الحقوق
على الناسي لا يؤدي الى ايقاعه في الحرج ليمتنع الوجوب بداهة ان الانسان لا
ينسى عبادات متوالية يدخل في حد التكرار غالبا فصار كالنوم لكنه
اي النسيان اذا كان غالبا في حق من حقوق صاحب الشرع بحيث يلازمه
واراد بالملازمة ان لا يخلو الطاعة عنه في الاغلب مثل النسيان في الصوم فانه
غالب فيه لان الطبع لما دعا الى الاكل والشرب بسبب الصوم اوجب ذلك

نسيان

نسيان الصوم لان النفس لما اشتغلت بشيء يكون ذلك سببا لغفلتها
عن غيره عادة والتسمية في الذبيحة اي ومثل نسيان التسمية في الذبيحة
فان ذبح الحيوان يوجب خوفا وهيبة لنفور الطبع عنه ويتغير عنه
حال البشر ولهذا لا يحسن الذبح كثير من الناس فكثر الغفلة عن التسمية
في تلك الحالة لاشتغال قلبه بالخوف جعل جزءا لكن اي جعل النسيان المعفو
من اسباب العفو في حق الله تعالى فجعل كان الفطر لم يوجد فيبقى الصوم
وجعل كان التسمية قد وجدت فيحل الذبيحة وانما جعلت التسمية
من حقوق الله عز وجل لان الثابت عند وجودها الحل وعند عدمها
الحرمة وهي من حقوق الله عز وجل لانه اي النسيان المذكور من جهة
صاحب الحق اعترض لحدوثه بصنع الله تعالى وانقطاع اختيار العبد عنه
بالكلية فيصلح سببا للعفو بخلاف حقوق العباد حيث لم يجعل النسيان
فيها سببا للعفو بوجه حتى لو اتلف مال انسان ناسيا يجب عليه ضمانه
لان حقوق العباد محترمة لحاجتهم كما مر بيانه الا ابتلاء لانه ليس للعبد
حق الابتلاء بل حقه في نفسه وهي محترمة تستحق حقوقا يتعلق بها قوامها
كرامة من الله عز وجل وبالنسيان لا يفوت هذا الاستحقاق فلا يمتنع به
وجوبها فاما حقوق الله تعالى فابتلاء لانه جل جلاله غني عن العالمين وله
ان يبتلي عباده بما شاء فكان ايجاب الحقوق منه على العباد ابتلاء لهم مع غناه
عن افعالهم واقوالهم قال الله تعالى ومن جاهد فانما يجاهد لنفسه ان
الله لغني عن العالمين والابتلاء لا يتحقق مع العجز لعدم العلم فيجوز ان يجعل
النسيان عفوا في بعض الحقوق اذا دل الدليل عليه قوله ولهذا قلنا
ان سلام الناسي لما كان غالبا لم يقطع الصلوة بخلاف الكلام لان هيئة
المصلي مذكرة له فلا يغلب الكلام ناسيا ولهذا اي ولان النسيان الغالب
جعل عذرا قلنا ان سلام الناسي لما كان غالبا بان وقع في القعدة الاولى على
ظن انها القعدة الاخيرة لم يقطع الصلوة لان القعدة محل السلام وليس
للمصلي هيئة مذكرة انها القعدة الاولى ام الاخيرة فيكون مثل النسيان في

الصوم فيجعل عذرا بخلاف السلام في غير حالة القعود والكلام في جميع
الاحوال لان النسيان فيهما غير غالب لان هيئة المصلي مذكرة مانعة
من النسيان اذا نظر اليها وكان وقوعه فيه لغفلته وتقصيره فلا يجعل
عذرا لانه ليس في معنى النسيان المنصوص قوله واما النوم فيعجز عن
استعمال القدرة بناء في الاختيار فاوجب تاخير الخطاب للاداء واما النوم
فكذا النوم فترة طبيعية تحدث في الانسان بلا اختيار منه ويمنع الحواس
الظاهرة والباطنة عن العمل مع سلامتها واستعمال العقل مع قيامه فيعجز
العبد به عن اداء الحقوق وفي عبارة اهل الطب هو سكون الحيوان
بسبب منع رطوبة معتدلة منحصرة في الدماغ للروح النفساني من الجريان
في الاعضاء وقوله فيعجز عن كذا ليس بتحديد النوم اذ الاغماء ونحوه داخل
فيه لكنه بيان اثر النوم وقوله فاوجب تاخير الخطاب للاداء نتيجة قوله
فيعجز عن استعمال القدرة واللام متعلقة بالخطاب يعني لما كان النوم
عجزا عن كذا كان حكمه تاخير حكم الخطاب في حكم العمل باسقوط الوجوب
لاحتمال الاداء حقيقة بالانتباه او احتمال خلفه وهو القضاء على تقدير
عدم الانتباه وهذا لان نفس العجز لا يسقط اصل الوجوب وانما يسقط
وجوب العمل الى حين القدرة الا ان يطول زمان الوجوب ويتكرر الواجب
فحينئذ يسقط دفعا للحرج والنوم لا يمتد عادة بحيث يخرج العبد في
قضاء ما يفوته في حال نومه لانه لا يمتد ليلا او نهارا عادة فلم يسقط الواجب
به لانه لا يخل بالاهلية قوله وبطلت عباراته اصلا في الطلاق والعتاق
والاسلام والردة ولم يتعلق بقراءته وكلامه في الصلوة حكم وكذا اذا قهقه
في صلوته هو الصحيح وبطلت عباراته نتيجة قوله وهو بناء في الاختيار يعني
لما نام في الاختيار اصلا لانه بالتمييز ولم يبق للنائم تمييز بطلت عباراته
فيما بني على الاختيار مثل الطلاق والعتاق والاسلام والردة والبيع والشراء
فصار كلامه لعدم التمييز والاختيار بمنزلة الحان الطيور فلا يعتبر قوله
ولم يتعلق الى آخره اذا قرا المصلي في صلاته قائما وهو نائم لا يصح قراءته

في المختار

في المختار لما قلنا من فوات الاختيار بالنوم وكذا لا يعتبر قيامه وركوعه
وسجوده من الفرض لصدورها لا عن اختيار واما القعدة الاخيرة
فلا نص فيها عن محمد رح وقيل انها تعد من الفرض لانها ليست بركن
ومبناها على الاستراحة فيلائمها النوم فيجوز ان يحتسب من الفرض
بخلاف سائر الافعال فان مبناها على المشقة فلا يتادى في حال النوم
وذكر في المنتقى اذا نام في القعدة كلها فعليه ان يقعد قدر التشهد فان
لم يقعد فسدت صلوته وذكر في النوادر ان قراءة النائم تنوب
عن الفرض لان الشرع جعل النائم كالمستيقظ في حق الصلوة كذا في الذخيرة
فاذا تكلم النائم في صلوته لم تفسد صلوته لانه ليس بكلام لصدوره ممن
لا تمييز له وهو مختار الشيخ والامام فخر الاسلام رح وذكر في المغني و
فتاوى قاضيخان والخلاصة ان صلوته تفسد من غير ذكر خلاف وفي
النوازل اذا تكلم في الصلوة وهو في النوم تفسد صلوته وهو المختار واما
اذا قهقه النائم في صلوته فلا رواية فيها عن محمد رح ايضا وقال الحاكم
ابو محمد الكرمني تفسد صلوته ويكون حدثا لانه قد ثبت بالنص ان
القهقهة في صلوة ذات ركوع وسجود حدث وقد وجدت ولا فرق في
الاحداث بين النوم واليقظة الا ترى انه لو احتلم يجب الغسل كما لو انزل
بشهوة في اليقظة وتفسد صلوته لان النائم في الصلوة كالمستيقظ
وبهذا اخذ عامة المتاخرين احتياطا كذا في المغني وعن شداد بن اوس عن
ابي حنيفة رض انها يكون حدثا ولا تفسد صلوته حتى كان له ان يتوضا
ويبني على صلوته بعد الانتباه لان فساد الصلوة بالقهقهة باعتبار
معنى الكلام فيها وقد زال بالنوم لفوات الاختيار اما تحقق الحدث فلا يفتقر
الى الاختيار فلا يمنعه النوم وكان القهقهة في هذه الحالة حدثا سماويا
بمنزلة الرعاف فلا يفسد الصلوة وقيل يفسد صلوته ولا يكون حدثا
وهذا هو المذكور في عامة نسخ الفتاوى لان فساد الصلوة باعتبار
معنى الكلام في القهقهة والنوم كاليقظة في حق الكلام عند الاكثر كما قلنا

واما كونها حدثا فباعتبار معنى الجناية وقد زال بالنوم الا ترى ان
قهقهة الصبي في الصلوة لا يكون حدثا لزوال معنى الجناية عن فعله
ومختار المصنف وفخر الاسلام رح انها لا تكون حدثا لزوال معنى الجناية
عنها بالنوم ولا تفسد الصلوة ايضا لان النوم يبطل حكم الكلام فتبين
بما ذكرنا ان قوله هو الصحيح متعلق بالمسائل الثلاث دون الاخيرة
وحدها قوله والاغماء مثل النوم في قوة الاختيار وفوت استعمال
القدرة حتى منع صحة العبادات وهو اشد منه لان النوم فترة اصلية
وهذا عارض ينافي القوة اصلا ولهذا كان حدثا في كل الاحوال ومنع
البناء واعتبر امتداده في حق الصلوة خاصة والاغماء كذا الاغماء
فتور يزيل القوى ويعجز به ذو العقل عن استعماله مع قيامه حقيقة
كذا فسره الشيخ ابو المعين رح وكانه اراد به فتورا غير طبيعي والا دخل
النوم فيه ويحتمل ان الاحتراز عنه يحصل بقوله يزيل القوى فانه
يخل بالاهلية كالنوم لان العجز عن استعمال العقل لا يوجب عدم العقل
فيبقى الاهلية ببقائه فلا ينافي الوجوب لكنه لما فوت الاختيار واوجب
عجزا عن استعمال القدرة اوجب تاخير الخطاب بالاداء وبطلان العبادة
كالنوم ثم اشار الى الفرق بينه وبين النوم في الحقيقة والحكم فقال وهو
اي الاغماء اشد من النوم يعني في كونه عارضا وفي تفويت الاختيار والقدرة
لان النوم فترة اصلية اي طبيعية بحيث لا يخلو الانسان عنه في حال
صحته فمن هذا الوجه يختل كونه عارضا وان تحققت العارضية
فيه باعتبار انه زائد على معنى الانسانية ولا يزيل اصل القوة ايضا
وان اوجب العجز عن استعمالها ويمكن ازالته بالتنبيه وهذا اي
الاغماء عارض من كل وجه لان الانسان قد يخلو عنه في مدة حيوته
فكان اقوى من النوم في العارضية ينافي القوة اصلا لما بينا انه مزيل
مزيل للقوى ولهذا لا يمكن ازالته بفعل احد بخلاف النوم لانه عجز
عن استعمال القدرة مع وجودها ولهذا اي ولكونه اشد من النوم

كان الاغماء

كان الاغماء حدثا في كل الاحوال مضطجعا كان او قاعدا او قائما او راكعا
او ساجدا والنوم ليس بحدث في بعض الاحوال لانه بذاته لا يوجب
استرخاء المفاصل الا اذا غلب فحينئذ يصير سببا للاسترخاء فيكون
حدثا ومنع اي الاغماء البناء قليلا كان الاغماء او كثيرا مضطجعا كان
المغمى عليه او غير مضطجع لانه من العوارض النادرة في الصلوة فلم يكن العوارض
في معنى ما ورد به النص وهو الحدث الذي يغلب وجوده في جواز البناء
ولانه فوق الحدث في المنع عن الصلوة لانه مع كونه حدثا في جميع الاحوال
مخل بالعقل وكل واحد منهما مؤثر في المنع من الاداء لانه مفتقر الى كل
واحد منهما كذا في بعض الفوائد بخلاف النوم لانه لازم للانسان
باصل الخلقة فيكون كثير الوقوع فلا يمتنع البناء بمنزلة الرعاف و
ذكر في فتاوى قاضيخان رح اذا نعس في الصلوة من غير تعمد فصار
نائما حتى اضطجع فقد اختلف فيه قال بعضهم ينقض طهارته ولم تفسد
صلوته لانه حدث سماوي فله ان يتوضأ ويبني وقيل لا تفسد صلوته
ولا ينقض طهارته كالنائم في السجود فاما اذا نام مضطجعا متعمدا
انتقض وضوءه وبطلت صلوته بالاخلاف واعتبر امتداد الاغماء
استحسانا في حق الصلوة خاصة حتى سقط به الصلوة اذا امتد ولم
يعتبر امتداد النوم في شيء اصلا فكان القياس ان لا يسقط بالاغماء
شيء وان طال كما ذهب اليه بشر بن غياث المريسي لانه لا يزيل العقل ولكنه
يوجب خللا في القدرة الاصلية فيؤثر في تاخير الاداء دون سقوط
القضاء كالنوم الا ان الفرق ان الاغماء قد يقصر وقد يطول عادة في
حق بعض الواجبات فاذا قصر اعتبر بما يقصر عادة وهو النوم فلا
يسقط به القضاء واذا طال اعتبر بما يطول عادة وهو الجنون و
الصغر فيسقط القضاء ثم امتداده في حق الصلوة ان يزيد على
يوم وليلة باعتبار الاوقات عند ابي حنيفة وابي يوسف رح وباعتبار
الصلوات عند محمد رح على ما بيناه في الجنون وقال الشافعي رح امتداده

باستيعاب وقت الصلوة حتى لو كان مغمى عليه وقت صلوة كامل
لا يجب عليه القضاء لان وجوب القضاء يبتنى على وجوب الاداء
فرق بين النوم والاغماء فان النوم عن اختيار منه بخلاف الاغماء
ولكنا استحسنا بحديث على رض فانه اغمى عليه اربع صلوات فقضاهن
وعمار بن ياسر اغمى عليه يوما وليلة فقضى الصلوات وعبد الله بن عمر رض
اغمى عليه اكثر من يوم وليلة فلم يقض الصلوات فعرفنا ان امتداده
في الصلوات بما ذكرنا كذا في المبسوط وفي الصوم لا يعتبر امتداده وهو
معنى قوله خاصة حتى لو كان مغمى عليه في جميع الشهر ثم افاق بعد مضيه
يلزمه القضاء ان تحقق ذلك الا عند الحسن البصري رح فانه يقول
سبب وجوب الاداء لم يتحقق في حقه لزوال عقله بالاغماء ووجوب القضاء
يبتنى عليه وقلنا ان الاغماء عذر في تاخير الصوم الى زواله لا في اسقاطه
لان سقوطه بزوال الاهلية او بالحرج ولا يزول الاهلية لما بينا ولا يتحقق
الحرج به ايضا لان به انما يتحقق فيما يكثر وجوده وامتداده في حق الصوم
نادر لانه مانع من الاكل والشرب وجمعة الاداء لا يجد ونهما شهرا
يتحقق الا نادرا فلا يصلح لبناء الحكم وفي الصلوة امتداده غير نادر
فيوجب حرجا فيجب اعتباره قوله واما الرق فهو عجز حكمي شرعي حوالة
في الاصل لكنه في حالة البقاء صار من الامور الحكمية به يصير المرء
عرضة للتملك والابتذال واما الرق فكذا الرق في اللغة هو الضعف
يقال ثوب رقيق اي ضعيف النسج ومنه رقة القلب وفي عرف الفقهاء هو
عبارة عن ضعف حكمي يتهيأ الشخص به لقبول ملك الغير عليه فيتملك
بالاستيلاء كما يتملك الصيد وسائر المباحات واحترز بالحكمي عن الحسي
فان العبد ربما يكون اقوى من الحر حسا لان الرق لا يوجب خللا
في سلامة البنية ظاهرا وباطنا لكنه وان قوي عاجز عما يملكه الحر
من الشهادة والقضاء والولاية والتزوج ومالكية المال وغيرها
ولا يلزم عليه ان اهل الحرب ارقاء حتى ملكوا بالاستيلاء ثم ان تصرفاتهم

نافذة

نافذة وانكحتهم صحيحة وشهادتهم فيما بينهم مقبولة واملاكهم ثابتة
لان ثبوت وصف الرق فيهم بالنسبة الينا حتى صاروا عرضة للتملك
في حقنا فاما فيما بينهم فلهم حكم الاحرار بناء على ديانتهم فيما بينهم
بالحرية فيثبت هذه الاحكام في حقهم شرعا اي الرق جزا في الاصل اي
في اصل وضعه وابتداء ثبوته فان الكفار لما استنكفوا عبادة الله تع
وصيروا انفسهم ملحقة بالجمادات حيث لم ينتفعوا بعقولهم وسمعهم
وابصارهم بالتامل في آيات الله والنظر في دلائل وحدانيته جازاهم
الله تعالى في الدنيا بالرق الذي صاروا به محال الملك وجعلهم عبيدا
والحقهم بالبهائم في التملك والابتذال ولكونه جزاء الكفر في الاصل لا يثبت
على المسلم ابتداء لكنه في حال البقاء صار من الامور الحكمية اي صار في
حال البقاء ثابتا بحكم الشرع حكما من احكامه من غير ان يراعى فيه معنى
الجزاء ومن غير ان يلتفت الى جهة العقوبة فيه حتى يبقى العبد رقيقا
وان اسلم وصار من الاتقياء ويكون ولد الامة المسلمة رقيقا وان لم
يوجد منه ما يستحق به الجزاء وهو كالخراج فانه في الابتداء يثبت
بطريق العقوبة حتى لا يبتدا على المسلم لكنه في حق البقاء صار من الامور
الحكمية حتى لو اشترى المسلم ارض الخراج لزم عليه الخراج والعرضة
المعرض له الامر الذي نصب لامر فعلة من العرض يقال فلان
جعل عرضة للبلاء اي منصوبا له بحيث يعرض عليه ومنه قوله تعالى
ولا تجعلوا الله عرضة لايمانكم اي معرضا لها فتبتذلوه بكثرة الحلف
به والمعنى ههنا ان الانسان بسبب الرق يصير معرضا ومنصوبا
للتملك والابتذال اي الامتهان قوله وهو وصف لا يحتمل التجزي
فقد قال محمد رح في الجامع في مجهول النسب اذا اقر ان نصفه عبد فلان
انه يجعل عبدا في شهادته في جميع احكامه وقال ابو يوسف ومحمد رح
الاعتاق لا يتجزى لما لم يتجز الفعال وهو العتق وقال ابو حنيفة رح
الاعتاق ازالة الملك فيتجزى تعلق بسقوط كله عن المحل حكم لا يتجزى وهو

العتق فاذا اسقط بعضه فقد وجد شطر العلة فيتوقف العتق
الى تكميلها وهو وصف لا يحتمل التجزي اصله التجزء بالهمزة لكن الفقهاء
لينوا الهمزة تخفيفا كما هو مذهب بعض العرب في المهموزات فصار
تجزوا بالواو ثم قلبوا الواو لوقوعها طرفا ياء فقالوا التجزي ومثله التوضي
والتوضى اي الرق لا يحتمل التجزي ثبوتا وزوالا وقال محمد بن سلمة البلخي
من مشائخنا انه يحتمل التجزي ثبوتا حتى لو فتح الامام بلدة وراى المصلحة
في ان يسترق انصافهم نفذ ذلك منه والاصح انه لا يتجزى لان سببه وهو
القهر لا يتجزى اذ لا يتصور قهر نصف الشخص شائعا دون النصف والحكم
ما يبتنى على السبب كذا في المبسوط ولانه الكفر وهو لا يتجزى ولانه شرع
عقوبة وجزاء ولا يتصور ايجاب العقوبة على النصف مشاعا دون النصف
والحاصل ان المحل لا يتجزى في قبول هذا الوصف كما لا يتجزى في اتصافه بالعلم
والجهل وكما ان المراة لا تتجزى في اتصافها بالحل والحرمة والمراد من التجزي
وعدمه فيما نحن بصدده من المسائل ان المحل في حق قبول حكم الرق او
العتق او الاعتاق او الملك والاتصال به يقبل التجزي او لا يقبله فافهم ثم
استدل على ان ما ذكره هو مذهب اصحابنا رح بالمسئلة المذكورة فان محمدا رح
ذكرها في آخر دعوى الجامع من غير خلاف قال انه مذهب اصحابنا جميعا
انه يجعل عبدا في شهادته وان لم يثبت الملك لمقرله الا في النصف حتى لو انضم
اليه مثله لم يجعلا بمنزلة حر واحد في الشهادة كما جعلت المراتان بمنزلة
رجل واحد فيها وفي جميع احكامه الحدود والارث والنكاح والحج والجمعة
وكذا العتق الذي هو ضد الرق لا يقبل التجزي باتفاق بين اصحابنا رح
ايضا لان العتق في الشرع عبارة عن قوة حكمية يصير الشخص بها اهلا للمالكية
والشهادة والولاية ويمتنع بها عن يد المستولي حتى لا يملكه وان قهره كذا
قال القاضي الامام في الاسرار وثبوت مثل هذه القوة لا يتصور في البعض
الشائع دون البعض ثم انهم كما اتفقوا على عدم تجزي الرق والعتق اتفقوا
على ان الملك وهو المعنى المطلق للتصرف الحاجز للغير عنه قابل للتجزي ثبوتا

وزوالا

وزوالا بل اجمع الكل عليه فان الرجل لو باع عبده من اثنين يجوز بالاجماع
ويثبت الملك لكل واحد منهما في النصف الآخر بالاجماع ويزول عن النصف
المبيع لا غير واذا عرفت احكام الرق والعتق والملك في التجزي وعدمه
فاعلم انهم اختلفوا في تجزي الاعتاق فقال ابو يوسف ومحمد رح الاعتاق
لا يتجزى حتى لو اعتق نصف عبده او اعتق احد الشريكين نصيبه يعتق
كله لقوله عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد عتق كله
ليس لله تعالى فيه شريك ولان الاعتاق انفعال العتق اي لازمه الذي
يتوقف وجوده عليه يقال اعتقه فعتق كما يقال كسرته فانكسر فلا يتصور
الاعتاق بدون العتق كما لا يتصور الكسر بدون الانكسار لاستحالة وجود
الملزوم بدون اللازم واذا لم يكن الانفعال وهو العتق متجزيا لم يكن الفعل
وهو الاعتاق متجزيا ضرورة كما ان الطلاق الذي هو انفعال التطليق لما
لم يكن متجزيا لم يكن التطليق الذي هو الفعل متجزيا ولا وجه للقول بتوقف
الاعتاق لانه صدر من المالك فوجب تنفيذه ونفاذه في البعض يستدعي
ثبوت العتق في الكل وقال ابو حنيفة رض الاعتاق يتجزى حتى لو اعتق
شقصا من عبده لا يعتق الكل ولكن يفسد الملك في الباقي حتى لم يكن له ان
يملكه الغير ولا ان يتصرف ان تبقيه في ملكه بل يصير كالمكاتب بعضه حتى
كان احق بمكاتبته فيخرج الى الحرية بالسعاية الا انه لا يرد الى الرق
بالتعجيز بخلاف المكاتب لان السبب في المكاتب عقد يحتمل الفسخ وهو
الكتابة والسبب ههنا ازالة ملك لا الا احد وذلك لا يحتمل الفسخ لقوله
عليه الصلوة والسلام من اعتق شقصا له في عبد كلف عتق بقيته
وهو المراد من قوله عليه الصلوة والسلام عتق كله اي سيصير عتيقا
باخراج الباقي الى العتق بالسعاية فكان بيانا انه لا يستدام فيه الرق
ولان الاعتاق ازالة ملك اليمين بالقول فيتجزى في المحل كالبيع وذلك لان
نفوذ تصرف المالك باعتبار ملكه وهو ملك المالية دون الرق لانه اسم
لضعف شرعي ثابت في اهل الحرب مجازاة وعقوبة على كفرهم كما قالوا

وهو لا يحتمل التملك لانه شرع عقوبة بالجناية على حق الله تعالى فان حرمة
الكفر حقه على الخلوص فيكون جزاؤه حقا له كحد الزنا فلا يصلح ان يكون
مملوكا للمولى وتعلق بقاء الملك ببقاء الرق في المحل لا يدل على انه مملوك
له كتعلقه بالحيوة فانها شرط للملك ثبوتا وبقاء وذلك لا يدل على ان الحيوة
مملوكة له واذا ثبت انه لا يملك الا المالية كان الاعتاق منه تصرفا في ازالة
ملك المالية فيقبل التجزي لان العبد من حيث انه مال متجزء كالثوب الا
انه اذا ازال المالي العبد والعبد لا يملك لنفسه كان اسقاطا للمالية و
اسقاطها يوجب زوال الرق وثبوت العتق فكان فعله اسقاطا
واعتاقا بواسطة ازالة المالية على معنى انه اذا تم ازالة الملك بطريق
الاسقاط يعقبه العتق لا ان يكون فعل الازالة ملاقيا للرق كالقاتل
فعله لا يحل الروح وانما يحل البنية ثم يزهق الروح بنقض البنية فيكون
فعله قتلا وكشراء القريب يكون اعتاقا بواسطة التملك لا بدون الواسطة
فهذا معنى قوله الاعتاق ازالة الملك وهو متجزء الى آخره قوله وصار ذلك
كغسل اعضاء الوضوء لاباحة اداء الصلوة وكاعداد الطلاق للتحريم
وصار اي اسقاط الملك الذي هو متجزء لثبوت العتق الذي هو غير متجزء
مثل اعضاء الوضوء لاباحة الصلوة فانه متجزء حتى كان غاسل بعض
الاعضاء مطهرا ومزيلا للحدث عن ذلك البعض ولا يثبت اباحة الصلوة
التي هي غير متجزية اصلا بل يتوقف على غسل الباقي وكاعداد الطلاق للتحريم
فانها متجزية وتعلق به الحرمة الغليظة التي هي غير متجزية حتى كان موقع الطلاق
الطلقة والطلقتين مطلقا ويتوقف ثبوت الحرمة على كمال العدد فكذا
هرنا الان العبد استحق بازالة الملك عن البعض حق العتق لان الازالة
لما صحت في البعض يستحق ان يعتق بقدره لان الاعتاق اقوى من التدبير
والاستيلاد ولما استحق العتق الحال ولم يحتمل النقض وجب تكميله
من طريق السعاية فيجعل العبد مكاتبا بين حر وعبد فكان في الكتابة
تاخر حق العبد في العتق وفي القول يعتق الكل بطلان الملك الذي

لم يعتق

لم يعتق فكان التاخير اولى كذا في الاسرار فالحاصل ان الاعتاق
عندهما اثبات العتق قصدا وازالة الملك ضمنا واثباته بازالة
الرق الذي هو ضده وهما لا يتجزيان فلا يتجزى الاعتاق واذا لم يتجز
كان اثباته في بعض المحل اثباتا في الكل كتطليق المراة وايقاع نصف
تطليقة وعنده الاعتاق ازالة الملك قصدا ويثبت العتق ضمنا
للازالة لان المراة انما يتصرف فيما هو حقه لا فيما هو حق غيره و
حقه في الملك وهو متجزء فكان الاعتاق الذي هو اسقاطه متجزيا
قوله وهذا الرق ينافي مالكية المال لقيام المملوكية ملاحة لا يملك
العبد والمكاتب التسري وهذا الرق اي الرق الذي ولا يمنع مالكية المال
نحن في بيانه احكامه وكانه احترز بلفظ الاشارة عن النكاح فانه يسمى
رقا ولا يمنع مالكية المال ينافي مالكية المال حتى لا يملك العبد شيا من المال
وان ملكه المولى لقيام المملوكية ملا يعني مملوكيته من حيث المالية لا من
حيث الانسانية فلا يتصور ان يكون مالكا من هذا الوجه لان المالكية
تنبئ عن القدرة والمملوكية تنبئ عن العجز وهما متنافيان فلا يجتمعان
بجهة واحدة في شخص واحد فان قيل يجوز ان يكون مملوكا من حيث
انه مال ومالكا من حيث انه آدمي لا من حيث انه مال كما قلنا في مالكية
غير المال قلنا لو قيل بمالكيته من حيث انه آدمي للمال يلزم منه ان يكون
المال مالكا للمال وذلك لا يجوز لان المالك مبتذل للمال والمال مبتذل
ولا يجوز ان يكون المبتذل مبتذلا في حالة واحدة بخلاف مالكية
ما ليس بمال لان الضرورة داعية الى اثباتها كذا في بعض الشروح
ولا يخلو عن وهاء فالاولى ان يتمسك في هذا الحكم بالاجماع فان قيل
يجب ان لا يبقى بالرق اهلية ملك التصرف كما لا يبقى اهلية ملك المال
لان العبد مملوك للمولى تصرفا كما انه مملوك له مالا قلنا انه مملوك
له تصرفا في نفسه بيعا وتزويجا وقد فاتت له اهلية هذا التصرف
فكان نائبا عن المولى ميتا باشره بامره ولكنه لم يصر مملوكا من

حيث التصرف في ذمته حتى ان المولى لا يملك الشراء بثمن يجب في ذمة
عبده ابتداء فيبقى له الاهلية في ملك هذا التصرف كما انه لما لم يصر مملوكا
له تصرفا عليه في الاقرار بالحدود والقصاص بقي مالكا لذلك التصرف
كذا فيما دون المبسوط واذا ثبت ان الرق يبطل مالكية المال لا يثبت
الاحكام المبنية على ذلك الملك في حق الرقيق فلا يملك العبد والمكاتب
التسري وان اذن لهما المولى بذلك كما لا يملكان الاعتاق لانه من احكام
الملك كالاعتاق وقال مالك يجوز لهما التسري لان ملك المتعة يثبت
بعقد النكاح او الشراء فاذا كان العبد اهلا لملك المتعة بالنكاح كان
اهلا بالطريق الآخر لان ملك المتعة الذي يثبت بالنكاح اقوى مما
يثبت بالشراء والجواب ما بينا ان سببه وهو ملك الرقبة لا يثبت
في حق العبد لعدم اهليته فكذا حكمه بخلاف النكاح ولا تاثير لاذن المولى
في اثبات الاهلية انما تاثيره في اسقاط حقه عند قيام اهلية العبد
والسرية الامة التي بوأتها بيتا واعددتها للوطي فعليه من السر وهو
النكاح يقال تسررت جارية وتسريت كما يقال تظننت وتظنيت
وخص المكاتب بالذكر مع ان حكم المدبر كذلك لانه صار احق بمكاتبته
لحرية يده فيوهم ذلك جواز التسري له فازال ذلك الوهم بذكره
قوله ولا يصح منها حجة الاسلام لعدم اصل القدرة وهي المنافع
البدنية لانها للمولى الا فيما استثني عليه من القرب البدنية ولا
يصح منهما حجة الاسلام يعني لما ابطل الرق مالكية المال لا يصح من
العبد والمكاتب حجة الاسلام حتى لو حجا يقع نفلا وان كان باذن
المولى لان القدرة والاستطاعة من شرائط وجوب الحج والاقدرة
للرقيق اصلا لانها منافع البدن والمال والعبد لا يملك شيا منهما
اما المال فلما قلنا واما المنافع فلان المولى لما ملك رقبته كانت المنافع
حادثة على ملكه لان ملك الذات علة لملك الصفات فكانت منافعه
للمولى واذا عدمت القدرة اصلا لم يثبت الوجوب الا ما استثني

عليه اي

عليه اي على المولى في سائر القرب البدنية من الصلوة والصوم
فان القدرة التي يحصل بها الصوم الفرض والصلوة الفرض ليست
للمولى بالاجماع والعبد فيها مبقى على اصل الحرية واذا كان كذلك كان
الحج المودى قبل وجود شرطه نفلا ولا ينافي ينوب عن الفرض بخلاف
الفقير اذا حج ثم استغنى حيث صار ما ادى عن الفرض لان ملك المال
ليس بشرط الوجوب لذاته وانما شرط للتمكن من الوصول الى موضع
الاداء فباي طريق وصل اليه الفقير وجب عليه الاداء فكان اداؤه
حاصلا بمنافعه التي هي حقه فكان فرضا فاما منافع العبد فلمولاه
وباذن المولى لا هو يخرج المنفعة عن ملكه وانما يقع اداؤه بما هو
ملك غيره فلا يتادى به الفرض كما لو ادى الكفارة بالمال لا يصح لانها تتادى
بتمليك المال وهو المولى لا النفس وهذا بخلاف الجمعة اذا ادها باذن
المولى حيث يقع عن الفرض لان الجمعة تودى في وقت الظهر خلفا عن
الظهر ومنافعه لاداء الظهر مستثنى من حق المولى فكان اداؤه الجمعة
بمنافع مملوكة له فجاز عن الفرض كذا في المبسوط قوله والرق لا ينافي
مالكية غير المال وهو النكاح والدم والحيوة والرق لا ينافي مالكية غير
المال وهو النكاح والدم والحيوة لان الجهة مختلفة فان العبد بالرق
لم يصر مملوكا من حيث النكاح والدم والحيوة فلم يمتنع مالكيته لهذه
الاشياء به فكان في حق هذه الاشياء مبقى على اصل الحرية لانها من
خواص الانسانية والضرورة داعية الى اثبات هذه المالكية ايضا
لان العبد مع صفة الرق اهل الحاجة الى النكاح والى البقاء فيكون اهلا
لقضائها وهو لا يملك الانتفاع بامة المولى وطيا عند الحاجة كما يملك
الانتفاع بمال مولاه اكلا او لبسا عند الحاجة وليست له اهلية ملك
اليمين فاذن لا طريق له لدفع هذه الحاجة الا النكاح فيثبت له ملكية
النكاح وانما يتوقف نفاذه منه على اذن المولى دفعا للضرر عنه فان
النكاح مستلزم للمهر وفي ايجابه بدون رضا المولى اضرار به لان المهر

يتعلق برقبة العبد اذا لم يوجد مال آخر يتعلق به وما لكيتها حق
المولى فلم يكن بد من اجازته الا ترى ان المولى لو اسقط حقه عن
المالية بالاعتاق نفذ النكاح الصادر من العبد بدون اجازته ولو
اجاز بدون الاعتاق كان المالك للبضع العبد دون المولى ويشترط
الشهود عند النكاح لا عند الاجازة فعرفنا ان حكم النكاح يثبت
للعبد وانه هو المالك للنكاح دون المولى ولا يقال ان المولى يملك
اجباره على النكاح ولو كان العبد مالكا للنكاح لا يملك اجباره عليه
لانا نقول انما يملك اجباره تحصينا لملكه عن الزنا الذي هو سبب
الهلاك والنقصان لا لانه مالك ولهذا كان العبد هو المالك للبضع بعد
الاجبار دون المولى وهو المالك للطلاق الذي هو رفع النكاح فثبت انه
هو المالك للنكاح وكذا الدم والحيوة لانه محتاج الى البقاء ولا بقاء له الا
ببقائهما فيثبت له ملك الدم والحيوة كما يثبت مالكية النكاح ولهذا لا
يملك المولى اتلاف دمه اذ لا ملك له فيه فصح اقرار العبد بالقصاص لانه
اقرار بان ولي القصاص يستحق استيفاء دمه وهو في ذلك مثل الحر وكان
هذا اقرارا على نفسه لا على حق المولى فيصح ويؤخذ به في الحال ويقتل
الحر به لانه مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة قوله وينافي كمال الحال
في اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا مثل الذمة والحل و
الولاية حتى ان ذمته ضعفت برقيته فلم تحتمل الدين بنفسها
وضمت اليها مالية الرقبة والكسب وينافي اي الرق كمال الحال في
اهلية الكرامات الموضوعة للبشر في الدنيا واحترز به عن الكرامات
الموضوعة في الآخرة فان العبد يساوي الحر فيها لان اهليتها بالتقوى
ولا رجحان للحر على العبد في التقوى وانما ينافيه لان كمال الحال في الكرامات
ينبئ عن العز والشرف والرق ينبئ عن الذل والهوان فلا بد من ان
يكون بينهما تنافي مثل الذمة فان الانسان بها يصير اهلا للايجاب و
الاستيجاب ويمتاز بها عن سائر الحيوان فيكون كرامة والحل فان

استقرائش

استقرائش الحرائر وتوسعة طرق قضاء الشهوة على وجه لا يستلزم
لحوق اثم وملامة كرامة بلا شبهة ولهذا اتسع الحل في حق النبي عليه الصلاة
والسلام الى التسع والى ما شاء لزيادة شرفه وكرامته على كافة الخلق و
الولاية فانها تنفيذ القول على الغير شاء او ابى ولا شك ان ذلك كرامة
لانه من باب السلطنة ثم بين نقصان الاشياء الثلثة بسبب الرق فقال
حتى ان ذمته اي ذمة الرقيق ضعفت بسبب رقه لانه من حيث
انه صار مالا بالرق صار كانه لا ذمة له اصلا ومن حيث انه انسان
مكلف لا بد من ان يكون له ذمة فقلنا بوجود اصل الذمة ولكنها
ضعفت بالرق فلم يحتمل الدين اي لم تقف على تحمله بنفسها لضعفها
حتى لا يمكن المطالبة بدون انضمام مالية الرقبة او الكسب اليها اذ لا
معنى لاحتمالها الدين الا صحة المطالبة فاذا ضمت اليها مالية الرقبة والكسب
تعلق الدين بها فيستوفى من الرقبة والكسب كذمة المريض لما ضعفت
بانعقاد سبب الخراب وجب ضم الكسب اليها لتعلق الدين بها وليس المراد
من تعلق الدين بالكسب ان العبد يستسعى فيه بل المراد منه ان الكسب
الموجود في يده يصرف الى الدين اولا فان لم يف به او لم يكن له كسب تصرف
مالية الرقبة اليه ولاتباع الرقبة بالدين ما بقي الكسب بالاجماع اليه اشير
في الاسرار الا ان لا يمكن بيعه فيستسعى في الدين كالمدبر والمكاتب و
معتق البعض عند ابي حنيفة رض قوله وكذلك الحل ينتقض بالرق
حتى لا ينكح العبد امرأتين وتطلق الامة ثنتين وتنصف العدة و
القسم وكذلك الحل اي كما ظهر اثر الرق في ضعف الذمة ظهر اثره في تنصيف
الحل الذي يبتنى عليه ملك النكاح ويصير المرء به اهلا له حتى لا ينكح العبد
الا امرأتين حرتين كانتا او امتين وقال مالك رح له ان يتزوج اربعا
لان الرق لا يؤثر في مالكية النكاح حتى لا يخرج العبد من اهلية النكاح
وما لا يؤثر فيه الرق فالعبد والحرية فيه سواء كملك الطلاق وملك الدم
في حق الاقرار بالقود قلنا ان الرق مؤثر في تنصيف ما كان متعددا

في نفسه كالجلدات في الحدود وعدد الطلاق واقراء العدة وذلك لان
استحقاق النعمة بوصف الانسانية وقد اثر الرق في نقصانها حتى انتقصت
اهلية استحقاق النعم فلا بد من ان يؤثر في نقصان النعمة والحل نعمة
فلذلك اثر الرق في انتقاصه الى النصف كما دل عليه اشارة قوله تعالى
فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب وقد روي عن عمر رض
انه قال ايتزوج العبد اكثر من اثنتين وقوله وتطلق الامة
ثنتين يعني سواء كان زوجها حرا او عبدا لان الرق لما اثر في تنصيف
حل الرجل اثره في تنصيف حل المراة وهو ما صارت المراة به محل النكاح لان
الحل نعمة في جانبها كما هو نعمة في جانب الرجل لانه سبب السكن والازدواج
وتحصين النفس وتحصيل الولد والمراة تحتاج الى هذه الامور كالرجل
وسبب لحصول المهر ووجوب النفقة الدارة وهما يختصان بها
فكان الحل نعمة في حقها بالطريق الاولى فكما ينتصف حل الرجل بالرق
ينتصف حلها بالرق ايضا والطلاق مشروع لتفويت هذا الحل فمتى
كان حل المراة زيد كان محلية الطلاق في حقها اوسع وعلى العكس
بالعكس كمن ملك عبدين ملك اعتاقين ومن ملك عبدا واحدا ملك
اعتاق واحد ولما كان حل الامة على النصف من حل الحرة كما ان حل العبد
على النصف من حل الحر كان ما يفوت به حل الامة بنصف ما يفوت به
حل الحرة وهو تطليقة ونصف الا ان الطلاق الواحد لا يتجزى فكمل
وصار ما يفوت به حل الامة طلاقين ويؤيد ما ذكرنا قوله عليه الصلوة
والسلام طلاق الامة ثنتان وعدتها حيضتان وتنصيف العدة
لانها نعمة في حق النساء لما فيها من تعظيم ملك النكاح فيؤثر الرق
في تنصيفها كما اثر في تنصيف الطلاق فكانت عدة الامة حيضتين
وكان ينبغي ان يكون حيضة ونصفا لكن الحيضة الواحدة لا تقبل
التنصيف فيتكامل كما لا يسقط لان جانب الوجود راجح على جانب العدم
والاحتياط فيه ايضا والقسمة كان للامة الثلث من القسم والحرة

انتصف م

الثلثان

الثلثان لانه نعمة مبنية على الحل فيتنصف بالرق كالحل وقد روي انه
عليه الصلوة والسلام قال للحرة يومان من القسم وللامة يوم قوله
والحد والحد انما تنصف الحدود في العبد والامة لان تغلظ العقوبة
بتغلظ الجناية وتغلظ الجناية بتوافر النعم فان النعمة لما كملت
في حق شخص كانت جنايته على حق المنعم اعظم من جناية من لم
يكمل النعمة في حقه والدليل عليه ان النعمة لما كملت في حق المحصن باستيفاء
حظه من الحرة المنكوحة كانت جناية الزنا اغلظ حتى استحق الرجم
ولما كملت النعمة في حق ازواج النبي عليه الصلوة والسلام ورضي الله
عنهن بتبشرهن بمصاحبة النبي عليه الصلوة والسلام كان شرع
العقوبة على تقدير الجناية ضعف العقوبة المشروعة في حق غيرهن
كما قال الله تعالى يا نساء النبي من يات منكن بفاحشة مبينة
يضاعف لها العذاب ضعفين ولما اثر الرق في تنصيف النعم في حق
العبد والامة كما بينا اثر في تنصيف العقوبة ايضا قال الله تعالى فعليهن
نصف ما على المحصنات من العذاب وهذا في الحد الذي يمكن تنصيفه
فاما فيما لا يمكن فيتكامل كالقطع في السرقة فان الحر والعبد فيه سواء
قوله وانتقصت قيمة نفسه لانه اهل للتصرف في المال واستحقاق
اليد عليه دون ملكه فوجب نقصان بدل دمه عن الدية لنقصان
احد ضربي المالكية كما تنصف بالانوثة لعدم احدهما وانتقصت
قيمة نفسه لا آخر ولما نافى الرق كمال الحال انتقصت قيمة نفس العبد
عن قيمة نفس الحرة اذا قتل العبد خطا وجبت على عاقلة الجاني
قيمته ولا تزاد على عشرة الاف درهم لكن ينقص منها عشرة دراهم
وان كانت قيمته عشرين الفا او اكثر وعند ابي يوسف والشافعي
يجب قيمته على الجاني لا على العاقلة بالغة ما بلغت لان معنى المالية
في العبد راجح على معنى النفسية في هذا الباب بدليل ان القيمة اذا
انتقصت عن الدية يجب القيمة وان هذا الضمان يجب للمولى وملكه

في العبد ملك مال واذا كان الواجب بدل المالية يجب تقديره
بالقيمة بالغة ما بلغت كما في الغصب ونحن نقول اعتبار معنى
النفسية اولى من اعتبار المالية لانها اصل والمالية قائمة بها فان
النفسية لو زالت بالموت لم يبق المال ولو زالت المالية بالاعتاق
بقيت النفسية ولهذا كان المعتبر في ايجاب القصاص والكفارة
معنى النفسية منه دون المالية فكذا في ايجاب المال ثم ايجاب الضمان
بمعنى النفسية لاظهار خطر المحل وخطره باعتبار صفة المالكية
لان كمال حال الانسان في الاصالة ينتهي بكمال المالكية وتمام المالكية
بالحرية والزكوة فبحالة الحرية يثبت مالكية المال وبالذكورة يثبت
مالكية النكاح وقد انتقصت مالكية العبد بالرق فانه ينافي ملكية
المال فلا بد من ان ينتقص بدله كما انتقصت دية الانثى عن دية
الرجل بصفة الانوثة التي توجب نقصانا في المالكية الا ان الرق
ينقص احد ضربي المالكية وهما مالكية المال ومالكية النكاح ولا
يعدمهما لان العبد في مالكية النكاح مثل الحر ومالكية المال لم تزل
عنه بالكلية فانها تثبت بامرين ملك الرقبة وملك التصرف
واقوى الامرين ملك التصرف لان الغرض المتعلق بالمالكية وهو
الانتفاع بالملك يحصل به وملك الرقبة وسيلة اليه والعبد وان
لم يبق اهلا لملك الرقبة فهو اهل التصرف في المال الذي هو الاصل
واهل لاستحقاق اليد على المال لانه مع صفة الرق اهل للحاجة
فيكون اهلا لقضائها وادنى طرق قضاء الحاجة ملك اليد
الا ترى ان الماذون استحق اليد على كسبه كالمكاتب ولهذا يتعلق
الدين بكسبه الذي في يده الا ان يد المكاتب لازمة ويد غيره لازمة
كالاجارة مع العارية وكذا الوديعة العبد ملا عند غيره لا يملك المولى
الاسترداد من المودع ماذونا كان العبد او محجورا كذا في عامة
شروح الجامع الصغير فوجب القول بنقصان في ديته لا بالتنصيف

فاما

فاما بالانوثة فينعدم احد ضربي المالكية وهو مالكية النكاح
فانها وان ملكت المال رقبة وتصرفا ويدا لا يملك النكاح بل هي
مملوكة فيه فلزوال احد المالكيتين بالكلية وجب تنصيف ديتها
وبما ذكرنا خرج الجواب عما يقال يجب على هذا التخريج ان ينتقص
دية العبد عن دية الحر بمقدار الربع لانتقاص مالكيته من مالكية
الحر بالربع لانا قد بينا ان مالكية اليد والتصرف اقوى من مالكية
الرقبة فلا يمكن في التنقيص اعتبار الربع بل ينقص ما للخطر
في الشرع وهو عشرة دراهم لانها اقل بما يستولي به على الحرة استمتاعا
واقل ما يستحق به قطع اليد المحترمة التي لها حكم نصف البدن في
بعض الاحكام وتايد ما ذكرنا بقول ابن مسعود رض لا تبلغ بقيمة
العبد دية الحر وينقص منها عشرة دراهم ومثل هذا الاثر في الحكم
المسموع من الرسول عليه الصلوة والسلام فان قيل لا نسلم
ان مالكية النكاح كاملة للعبد بل هي ناقصة لوجهين احدهما
توقفها على اذن المولى بخلاف الحر والثاني اقتصارها على امراتين
بخلاف الحر حيث تجاوزت مالكيته الى الاربع قلنا التوقف على
الاذن لا يدل على النقصان كما في حق الصبي فان مالكيته كاملة
مع توقفها على اذن الولي وذلك لان التوقف لدفع الضرر عن
المولى او عن الصبي لا لثبوت المالكية فلا يدل على نقصانها وكذا
تنصيف عدد الانكحة في حق العبد ليس لنقصان المالكية ولكن
لتنصيف الحل فان مالكيته فيما ملكه من النكاح مثل مالكية الحر
بلا نقصان واما الجواب عن استدلالهم بما اذا انتقصت قيمة
المقتول عن دية الحر فهو ان الضمان ضمان الدم في قليل القيمة
ايضا ولهذا يجري فيه القسامة ويتحمله العاقلة الا ان الموجب
لنقصان دمه صيرورته مالا التي انتقصت بها مالكيته لذا دام
تمكن نقص دمه باعتبار قيمته ملا انتقصنا بذلك السبب الذي

انتقص به وهو المالية ويكون ذلك الناقص بسبب الاعتبار
بالمال بدل دمه لا بدل مالية واذا لم يمكن اثبات النقصان
بالاعتبار ملاما بان ازدادت قيمة المالية عادية لم يوجب النقص
شرعا لكن يقدر له خطر كما بينا وجوب الضمان للمولى لا بدلا على
ان بدل المالية لان القصاص وجب للمولى ايضا وهو بدل النفس
بالاجماع بل الضمان يجب للعبد ولهذا يقضى دين العبد من بدل دمه
ولكن العبد لا يصلح مستحقا للمال فيستوفيه المولى الذي هو اولى الناس
به كما يستوفي القصاص قوله وهذا عندنا ان الماذون يتصرف
لنفسه ويجب له الحكم الاصلي للتصرف وهو اليد والمولى يخلفه
فيما هو من الزوايد وهو الملك المشروع للتوصل الى اليد وهذا
عندنا اي كون العبد اهلا للتصرف في المال واستحقاق اليد عليه
مذهبنا فان الماذون يتصرف لنفسه بطريق الاصالة لا بطريق
النيابة ويثبت له الحكم الاصلي وهو اليد على اكسابه فكان الاذن
فكالحجر الثابت بالرق ورفعا للمانع من التصرف حكما واثبات اليد
للعبد في كسبه بمنزلة الكتابة الا ان اليد الثابتة بالاذن غير لازمة
لخلو الاذن عن العوض واليد الثابتة بالكتابة لازمة لانها
بعوض كالملك المستفاد بالهبة مع المستفاد بالبيع وعند الشافعي
رح هو ليس باهل التصرف بنفسه ولا لاستحقاق اليد ولكنه
يستفيد التصرف واليد بالاذن من الاولى فهو يتصرف للمولى
بطريق النيابة كالوكيل يتصرف للموكل ويده في الاكساب يد
نيابة بمنزلة يد المودع ويبتني عليه ان الاذن في نوع من التجارة
يكون اذنا في الانواع كلها عندنا وعند الشافعي رح لا يكون كذلك
وان الاذن لم يقبل التوقيت عندنا حتى لو اذن لعبده شهرا او
سنة كان ماذونا ابدا الى ان يحجر عليه لان هذا اسقاط الحق و
الاسقاط لا يقبل التوقيت وعنده يحتمل اي يقبل التوقيت واحتج

الشافعي رح

واحتج الشافعي رح بان المقصود من التصرف حكمه وهو الملك وانه
يحصل للمولى لا للعبد لانه بالرق خرج من ان يكون اهلا للملك واذا
لم يكن اهلا للملك الذي هو المقصود من التصرف لم يكن اهلا السببه
وهو التصرف لانه شرع لحكمه لا لذاته فلا ينفصل عنه واذا لم يكن للتصرف
بنفسه لم يكن اهلا لاستحقاق اليد ايضا لان اليد لاستفاد الا بملك
التصرف او بملك الرقبة وقد عدم الامران في حقه واذا ثبت انه ليس
باهل التصرف بنفسه كان تصرفه بعد الاذن واقعا للمولى بطريق
النيابة كتصرف الوكيل فيقتصر على ما وقع الاذن فيه ولا يثبت له
عموم التصرف الا بالتنصيص ونحن نقول ان التصرف كلام معتبر
جعل سببا لحكمه شرعا ومحله ذمة صالحة لالتزام الدين واعتبار
الكلام لصدوره عن الاهل واهلية التكلم للعبد غير ساقطة بالاجماع
لانها تثبت بالعقل وهو لا يختل بالرق ولهذا صح توكله وقبلت روايته
في الدين واخباراته في الديانات وكذا الذمة مملوكة للعبد لا للمولى
لانها عبارة عن وصف في الشخص يصير به اهلا للايجاب والاستيجاب
كما بينا والعبد من هذا الوجه لم يصر مملوكا للمولى ولهذا بقي مخاطبا
بحقوق الله تعالى ويصح اقراره بالحدود والقصاص ولو اراد المولى
ان يتصرف في ذمته بان يشتري شيئا على ان الثمن في ذمته لا يقدر عليه
ولو كانت مملوكة للمولى لقدر عليه وقابلية الدين ايضا بدليل ثبوت
دين الاستهلاك في ذمته وبدليل ان العبد المحجور لو اقر على نفسه بالدين
صح الاقرار ووجب الدين في ذمته حتى لو كفل به انسان يصح ويواخذ
به في الحال ولو كان العبد يواخذ به بعد العتق وهذا لان صلاحية
الذمة لالتزام الديون من كرامات البشر وبالرق لم يخرج من ان يكون
من البشر واذا كان كذلك بقي العبد اهلا للتصرف وكان اهلا في حكم
التصرف الذي هو امر اصلي مقصود منه وهو ملك اليد فكان عاملا
في التصرف لنفسه لثبوت حكمه الاصلي له ولهذا لا يرجع على المولى بالحقوق

من الديون ولو كان نائبا لرجع عليه كالوكيل يرجع على الموكل
والمولى يحلفه اي العبد فيما هو من الزوائد وهو ملك الرقبة لعدم
اهلية العبد له كالمكاتب الا انه قبل الاذن كان ممنوعا عن التصرف
لحق المولى مع قيام الاهلية لان الدين اذا وجب في الذمة يتعلق
بمالية الرقبة والكسب استيفاء وهما ملك المولى فلا يتحقق الاستيفاء
بدون رضاه فاذا اذن فقد رضي بسقوط حقه وكان الاذن فكا
الحجر كالكتابة فلا يقبل التخصيص بنوع دون آخر فان قيل لو كان
العبد متصرفا لنفسه وكان حكمه واقعا له لكان ينبغي ان ينفذ
تصرف العبد المحجور فيما اذا اشترى شيا ثم اعتق لسقوط حق
المولى كما لو تزوج ثم اعتق وكالو باع الراهن الرهن ثم افتكه ينفذ
النكاح والبيع لسقوط حق المولى والمرتهن ولما لم ينفذ علم انه نائب
عن المولى قلنا العبد وان كان متصرفا لنفسه يقع ملك الرقبة
لمولاه فلما انعقد التصرف موجبا للملك للمولى لا يمكن تنفيذه على العبد
بعد العتق عند زوال المانع من ثبوت الملك له لان التصرف متى
وقع لجهة لا ينفذ لجهة اخرى بخلاف النكاح لانه ينفذ على الوجه الذي
توقف اذ الملك واقع للعبد فيه وكذا في الرهن يكون الملك في الثمن
للراهن فيمكن تنفيذهما عند زوال المانع من غير تغيير واعلم ان
لمشايخنا رح في ثبوت الملك للمولى طريقين احدهما ان ملك اليد بالتصرف
يقع للعبد وملك الرقبة للمولى ابتداء والعبد اهل مع هذا عاملا لنفسه
لان عمل الانسان متردد بين ان يقع له وبين ان يقع لغيره كان واقعا
له كالمكاتب لما كان كسبه للسيد من وجه ولنفسه من وجه لم يجعل
نائبا عن المولى بل هو عامل لنفسه فكذا هذا والثاني ان ملك الرقبة
لا يقع للمولى حكما للتصرف لانه ينعقد للعبد فيكون حكمه له لانه
نتيجة تصرفه الا انه لما لم يبق اهلا للملك تعذر الايقاع له فاستحقه
المولى لا بالتصرف ولكن بطريق الخلافة عن العبد لانه اقرب الناس

اليه

اليه لقيام ملكه في الرقبة ولهذا قال ابو حنيفة رض دين العبد يمنع
ملك المولى في كسبه لانه انما يتلقى الملك من جهة العبد كالوارث مع
المورث فثبت ان للمولى اكتسابه بسبب ملكه في رقبته لا يتصرف
العبد والى هذا الطريق اشار الشيخ بقوله والمولى يحلفه فيما هو من
الزوائد وانما جعله من الزوائد لانه شرع وسيلة الى ملك السيد
الذي هو المقصود والتمكن من الانتفاع والوسائل غير مقصودة بل
هي من الزوائد قوله ولهذا جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم
بقاء الاذن كالوكيل في مسائل مرض المولى وفي عامة مسائل الماذون
ولهذا اي ولان الملك لا يثبت للعبد بل المولى يحلفه فيه وان الاذن
غير لازم جعلنا العبد في حكم الملك وفي حكم بقاء الاذن كالوكيل و
ان كان هو اصلا في نفس التصرف وثبوت ملك اليد لانه لما لم يكن
اهلا لملك الرقبة حتى وقع الملك للمولى كان هو كالوكيل والمولى كالموكل
حتى يثبت الملك له ولما كان للمولى حق الحجر بعد الاذن بدون رضاه
كما كان للموكل عزل الوكيل بدون رضاه كالعبد الماذون له في حكم
بقاء الاذن بمنزلة الوكيل ايضا بخلاف المكاتب فان المولى لا يملك عزله
بدون تعجيز نفسه فلم يكن جعله بمنزلة الوكيل في حق بقاء الكتابة
وقوله في مسائل مرض المولى متعلق بقوله في حكم الملك اي في حكم
الملك في مسائل مرض المولى وقوله في عامة مسائل الماذون بقوله
في حكم بقاء الاذن اي في حق بقاء الاذن في عامة مسائل الماذون كالوكيل
فمن امثلة القسم الاول ما اذا اذن لعبده في التجارة ثم مرض المولى فباع
العبد بعض ما كان في يده من تجارته او اشترى شيا وحابى في ذلك
بغبن فاحش او يسير ثم مات المولى فجميع ما فعل العبد جائز عند ابي
حنيفة رض من ثلث مال المولى لان الملك لما كان واقعا للمولى كما كان
واقعا للموكل في تصرف الوكيل يتغير تصرف العبد بمرض المولى لتعلق
حق ورثته بملكه كما يتغير تصرف الوكيل بمرض الموكل وصار كما اذا

باشره المولى بنفسه لاستدامة الاذن بعد مرضه فيعتبر من
الثلث وكذا الحكم عندهما في المحاباة بغبن يسير فاما المحاباة بغبن
فاحش فباطلة وان كان يخرج من ثلث المال لان المأذون
عندهما لا يملك هذه المحاباة حتى لو باشرها في صحة المولى كانت
باطلة ولو كان الذي حاباه بعض ورثة المولى كان المحاباة باطلة
لان مباشرة العبد كمباشرة المولى والمريض لا يملك المحاباة في شيء مع
وارث ولو اقر المأذون في مرض مولاه بدين او غصب او وديعة
قائمة او مستهلكة او غيرها من ديون التجارة وعلى المولى دين ثبت
في صحته بدئ بدين الصحة من تركته ومن رقبة العبد وكسبه
فان فضل من رقبته وكسبه شيء فهو للذي اقر له العبد اذ رقبته
وكسبه ملك المولى فاقراره فيه كاقرار المولى ولو اقر المولى كان دين
الصحة مقدما فهذا مثله ففي هذه المسائل وامثالها جعل المأذون فيما
يرجع الى الملك كالوكيل والمولى بمنزلة الموكل حتى اعتبر مرضه في هذه
التصرفات ولم يعتبر صحة العبد ومن امثلة القسم الثاني ان العبد المأذون
اذا اذن لعبده في التجارة فحجر المولى الاول لا يحجر الثاني كالوكيل اذا وكل
وقد قال الموكل اعمل برأيك لا ينعزل بعزل الاول ولو مات المولى صارا
محجورين كالوكيل اذا مات الموكل صار معزولين ويشترط العلم للمأذون
بالحجر لصحته كما يشترط علم الوكيل بالعزل ولو اخرج المأذون من ملكه
لم يبق للعبد ولاية ان يقبض شيئا مما كان على غريمه وقت الاذن كالوكيل
بالبيع ليس له ولاية قبض الثمن بعد العزل ولو اذن لعبده في التجارة
ثم جن المولى جنونا مطبقا او ارتد والعياذ بالله وقتل فيه او لحق
بدار الحرب صار العبد محجورا كالوكيل يصير معزولا ففي هذه المسائل
ونظائرها جعل العبد كالوكيل في حال بقاء الاذن قوله والرق لا يؤثر
في عصمة الدم وانما يؤثر في قيمته وانما العصمة بالايمان والدار والعبد
فيه مثل الحر ولذلك يقتل الحر بالعبد قصاصا والرق لا يؤثر في عصمة

الدم

الدم الى آخره عصمة الدم وهي حرمة تعرضه بالاتلاف حقا له ولصاحب
الشرع على نوعين موثمة وهي التي توجب الاثم على تقدير التعرض للدم ولا
توجب الضمان اصلا ومقومة وهي التي توجب الاثم والضمان جميعا على
تقدير التعرض ثم ان كان التعرض عمدا فالضمان هو القصاص وان كان
خطأ فالدية ولا اثم يرتفع في العصمتين بالكفارة ان كان القتل خطأ
وبالتوبة والاستغفار ان كان عمدا فالرق لا يؤثر في عصمة الدم موثمة
كانت او مقومة بالاسقاط والتنقيص وانما يؤثر في قيمته اي قيمة الدم
جواب عما يقال كيف لا يؤثر الرق في عصمة الدم وقد انتقصت قيمة
الواجبة بسبب العصمة بالرق فقال اثره في تنقيص القيمة لا بينا
لا في العصمة لان العصمة الموثمة تثبت بالايمان والمقومة تثبت بالدار
الايمان اي بالاحراز بها والعبد فيه اي في كل واحد من الامرين مثل الحر
بلا نقصان اما في الايمان فظاهر واما في الاحراز بالدار فلانه يتم بعد
وجوده حقيقة بما يوجب القرار في هذه الدار بان اسلم او التزم عقد
الذمة والرق مما يوجب ذلك لان الانسان بالرق يصير تبعا للمولى واذا
كان المولى محرزا بدار الاسلام يصير العبد محرزا بها ايضا كسائر امواله
ولذلك اي ولكون العبد مماثلا للحر في العصمة يقتل الحر بالعبد قصاصا
عندنا وقال الشافعي رح لا يقتل الحر به لانتفاء المماثلة بينهما فيما يبتنى
عليه القصاص وهو النفسية لانها عبارة عن ذات موصوفة بانواع
الكرامات التي اختصت بها وصارت بها اشرف من سائر الحيوانات وقد
تمكن في العبد معنى المالية التي تخل بتلك الكرامات فاختلت النفسية بمجاورة
المالية وكان العبد في مقابلة الحر دونه في النفسية فالحر نفس من كل وجه
والعبد نفس ومال فامتنع القصاص والدليل على انتقاص النفسية انتقاص
البدل ولا يلزم عليه قتل الذكر بالانثى مع انها دون الذكر في استحقاق
الكرامات ولهذا انتقص بدل دمها عن بدل دم الرجل لان ذلك ثبت بالنص
على خلاف القياس ولنا ما ذكرنا ان نفس العبد معصومة على سبيل الكمال

لمساواته الحر في سبيل العصمة والدليل على كمال العصمة وجوب
القصاص بقتله اذا كان القاتل عبدا ولو اختلت العصمة لما وجب
القصاص بقتله اصلا لان ذلك يوجب شبهة الاباحة ولا يجب
القصاص مع الشبهة ومجاورة المال لا تخل بالنفسية والعصمة لان
الوصف الذي يبتنى عليه القصاص وتثبت لاجله العصمة كونه
متحملا امانة الله عز وجل اذ التحمل والاداء لا يمكن الا بالبقاء و
البقاء لا يتحرى بدون العصمة وهذا وصف اصلي لا ينفك عنه وما
عداه من الحرية والمالكية والعقل صفات زائدة اثبتت لتكميل
الوصف المطلوب ولا تعلق للقصاص بها وقد وجدت المساواة
ههنا في المعنى الاصلي الذي يبتنى عليه القصاص وكملت العصمة لاجله
فلا وجه لمنع القصاص فاما نقصان البدل فلنقصان الاوصاف
الزائدة وهي معتبرة في تنقيص البدل وتكميله واما في حق القصاص
فلا بد لدليل جريان القصاص بين الذكر والانثى وثبوت التفاوت
بينهما في البدل لقوله واوجب الرق نقصانا في الجهاد حتى لا يجب عليه
لان استطاعته في الحج والجهاد غير مستثناة عن المولى ولهذا لم يستوجب
السهم الكامل من الغنيمة واوجب الرق نقصانا في الجهاد اي نقصانا
في امره لا شبهة في ان الرق لا يوجب خللا في قوى البدن حسا لكن
القدرة على نوعين قدرة بالمال وقدرة بالبدن والرق كما ينافي مالكية
المال ينافي مالكية منافع البدن لانها تبع للبدن لقيامها والبدن
ملك المولى وملك الاصل علة لملك التبع فكانت المنافع ملكا له تبعا
للبدن غير ان الشرع استثنى منافع بدنه عن ملك المولى في بعض
العبادات كالصلوة والصوم نظرا للعبد ولم يستثن في البعض
نظرا للمولى كالحج والجهاد فلهذا لا يحل له القتال بغير اذن المولى بالاجماع
ولهذا اي وكان الرق اوجب نقصانا فيه لم يستوجب العبد السهم
الكامل من الغنيمة بحال وهو مذهب العامة لانه ان حضر ولم يقاتل

لا يكون له

لا يكون له شيء لان مولاه التزم مؤنته للخدمة لا للقتال به فكان
كالتاجر وان قاتل باذن مولاه او بغير اذنه يرضخ له ولا يسهم وعند
اهل الشام يسهم للعبد والصبي والمرأة لان النبي عليه الصلوة و
السلام اسهم يوم خيبر للنساء والصبيان والعبيد وتمسكت العامة
بحديث فضالة بن عبيد رض لانه عليه الصلوة والسلام كان يرضخ
للمماليك ولا يسهم لهم بان العبد غير مجاهد بنفسه فان للمولى ان
يمنعه من الخروج والقتال فلا يسوى بينه وبين الحر الذي هو اهل
للجهاد بنفسه ولكن يرضخ له اذا قاتل لمعنى التحريض ولا يلزم عليه ان
الامام اذا نفل عاما بان قال من قتل قتيلا فله سلبه فانه يسوى
في استحقاق السلب بين الحر والعبد وربما كان سلب قتيله اكثر
من سهم الحر فلم لا يجوز ان يسوى بينهما في استحقاق السهم لانا نقول
استحقاق السلب بعد التنفيل اما بالقتل او بايجاب الامام والتفاوت
بينهما في ذلك بخلاف استحقاق الغنيمة فانه باعتبار معنى الكرامة
والعبد في اهلية الكرامات انقص حالا من الحر الا ترى ان يسوى في
الاستحقاق في التنفيل بين الفارس والراجل وكذا لا يدل ذلك على ان يجوز
التسوية بينهما في استحقاق الغنيمة وما تمسكوا به من الحديث محمول
على الرضخ لما روى عن عمير مولى ابي اللحم انه قال شهدت خيبر وانا مملوك
فلم يسهم لي رسول الله عليه الصلوة والسلام كذا في السير الكبير والمبسوط
فتبين بما قلنا ان ما ذكر في بعض شروح هذا الكتاب ان المحجور هو الذي
يستوجب الرضخ فاما المأذون له في القتال فيستوجب السهم الكامل
لالتحاقه بالحر بالاذن وهم قوله وانقطعت الولايات كلها بالرق لانه
عجز حكمي وانقطعت الولايات متصل بقوله مثل الذمة والحل والولاية
فبين الذمة ثم الحل ثم شرع في بيان الولاية يعني لا يثبت الولايات المتعدية
مثل ولاية القضاء والشهادة والتزويج وغيرها للعبد لانها تنبئ عن
القدرة الحكمية اذ الولاية تنفيذ القول على الغير شاء او ابى والرق عجز

اي يعطى له شيء قليل

حكمي فينافي الولاية كما ينافي مالكية المال في الاصل في الولايات ولاية
المرء على نفسه وليس له الولاية على نفسه فكيف يتعدى الى غيره
قوله وانما صح امان الماذون لان الامان بالاذن يخرج عن
اقسام الولاية من قبل انه صار شريكا في الغنيمة فلزمه ثم تعدى
الى غيره مثل شهادته بهلال رمضان وانما صح امان الماذون اي
امان العبد الماذون في القتال للكافر الحربي جواب عما يقال لما
انقطعت الولايات كلها بالرق ينبغي ان لا يصح ايمان الماذون في
القتال كما لا يصح ايمان المحجور عنه في قول ابي حنيفة رض واحدى
الروايتين عن ابي يوسف رح لان الايمان من باب الولاية لانه
تصرف على الغير والزام عليه كالشهادة ولا ولاية للعبد على الغير فلا
يصح ايمانه كما لا يصح شهادته وقضاؤه وجميع ما يتعلق بالولاية
فقال انما صح ايمانه لان الامان اي الايمان بسبب الاذن في الجهاد
يخرج عن اقسام الولاية باعتبار ان الماذون له في القتال صار شريكا
للغزاة في الغنيمة من حيث انه استحق رضخا فيها فاذا امن فقد
اسقط حق نفسه في الغنيمة فلزمه حكم الايمان ثم تعدى الى الغير
لعدم تجزيه فلم يكن هذا الايمان من باب الولاية فيصح مثل شهادته
برؤية هلال رمضان حيث يصح لانها ليست من باب الولاية بل
هي التزام الصوم بنفسه اولا ثم تعدى الحكم الى غيره فان قيل العبد
المحجور عن القتال مثل الماذون له في استحقاق الرضخ اذا قاتل فينبغي
ان يصح ايمانه كما ذهب اليه محمد والشافعي رح لشركته في الغنيمة ايضا
قلنا قد ذكر في السير الكبير ان العبد اذا قاتل بغير اذن مولاه لا شيء له
في القياس لانه ليس من اهل القتال وانما يصير اهلا له عند اذن المولى
فيكون حاله كحال الحربي المستامن ان قاتل باذن الامام يستحق الرضخ
والا فلا وفي الاستحسان يرضخ له لانه غير محجور غير الاكتساب وعما
يتمحض منفعة فيكون هو كالماذون فيه من جهة المولى دلالة لانه

انما حجر

انما حجر عن القتال لدفع الضرر عن المولى لانه لا يكون مشغولا بخدمة
المولى حالة القتال وربما يقتل فاذا فرغ عن القتال سالما واصيبت
الغنيمة وزوال الضرر ثبت الاذن منه دلالة وهو نظير القياس و
الاستحسان في العبد المحجور اذا اجر نفسه وسلم من العمل فاذا تقرر
هذا تبين انه لم يكن شريكا في الغنيمة حين امنهم اما على وجه القياس
فظاهر وكذا على وجه الاستحسان لان الشركة انما يثبت له بعد الفراغ
من القتال لا قبله وحين تثبت الشركة لم يبق وقت الايمان وحين
امنهم لم يكن الشركة ثابتة فيكون الايمان منه تعريضا لحق المسلمين
بالابطال ابتداء لان حقهم حين امن ثابت بالنظر الى السبب فكان من
باب الولاية واجاب الامام البرغري رح بان الايمان شرع لكونه وسيلة
الى القتال في المستقبل بالاستعداد فيملكه من يملك القتال في المستقبل
وهذا العبد الذي قاتل بغير اذن المولى واستحق الرضخ محجور عن القتال
في المستقبل لانا حكمنا بصحة قتاله ورفعنا الحجر عنه في الماضي لا في المستقبل
فلا يملك الايمان وهو مثل العبد المحجور اذا اشترى شيا وباعه وربح كان
تصرفه نافذا والربح سالما للمولى لان تنفيذ تصرفه نفع محض في هذه
الحالة ولكنه لو تبرع بشيء لا يصح لان التبرع انما صار مشروعا في حقه
لكونه وسيلة الى التجارة في المستقبل والحجر في المستقبل قائم فلا يصح التبرع
منه فان قيل كيف يثبت الشركة للعبد في الغنيمة وقد ثبت ان الرق
ينافي مالكية المال بل الشركة تثبت لمولاه لان رضخ العبد يكون لمولاه
مستحقا بالعبد كما يكون السهم للفارس مستحقا بالفرس قلنا
الاستحقاق ثابت للعبد لانه انسان مخاطب ولكن المولى يخلفه
في ملك المستحق كما يخلفه في ملك سائر اكسابه فيكون الشركة ثابتة
نظرا الى السبب بخلاف الفرس فانه ليس من اهل الاستحقاق اصلا
والدليل عليه ان العبد المقاتل باذن مولاه لو مات قبل الاحراز
والقسمة لا شيء لمولاه اعتبارا بموت من له السهم ولو مات الفرس

في هذه الحالة او بعد ما جاوز الدرب استحق سهم الفارس قوله
وعلى هذا الاصل يصح اقراره بالحدود والقصاص وبالسرقة المستهلكة
وبالقائمة صح من الماذون وفي المحجور اختلاف معروف وعلى هذا الاصل
وهو ان الرق لا ينافي مالكية غير المال من الدم والحيوة وان ما يملكه العبد
من التصرف لا يمتنع عليه يتعدى ضرره الى غيره بطريق التبع صح اقرار
العبد محجورا كان او ماذونا بالحدود والقصاص اي بما يوجب الحدود
والقصاص عليه لانه لما كان مبقى على اصل الحرية في حق الدم والحيوة حتى
لا يملك المولى اراقة دمه واتلاف حيوته ولم يصح اقرار المولى عليه بالحدود
والقصاص كان اقراره ملاقيا حق نفسه قصدا فيصح كما يصح من الحر
ولا يمنع صحته لزوم اتلاف مالية التي هي حق المولى لانه بطريق التبع كما
بينا في الامان بخلاف اقرار العبد المحجور بالمال حيث لا يصح في حق المولى
لانه يلاقي حق الغير وهو المالية قصدا فيمنع الصحة ضرورة وصح اقرار
العبد بالسرقة المستهلكة ماذونا كان او محجورا عندنا حتى وجب القطع
ولم يجب ضمان المال وقال زفر رح لا قطع عليه ويوخذ بضمان المال في
الحالين ان كان ماذونا وبعد العتق ان كان محجورا لان اقراره في حق
المال يلاقي حقه ان كان ماذونا فانه يلاقي ذمته وهو منفك الحجر في
ذلك فاما في حق القطع فيلاقي نفسه والفك بحكم الاذن لم يثبت ولهما الا ترى
انه لو اقر بان نفسه لفلان كان اقراره باطلا فكذا اقراره بما يوجب
استحقاق نفسه او جزء منها يكون باطلا وجه قولنا ان وجوب الحد
على العبد انه آدمي مخاطب لا باعتبار انه مال مملوك وهو في هذا المعنى
مثل الحر ماذونا كان او محجورا فاقراره فيما يرجع الى استحقاق الجزء
كاقرار الحر ولهذا لا يملك المولى الاقرار عليه بذلك وما لا يملك المولى على
عبده فالعبد فيه تنزل منزلة الحر كالطلاق وبالقائمة صح من الماذون
يعني اذا اقر العبد الماذون بسرقة مال قائم بعينه في يد صح في حق
المال بالاجماع فيرد على المسروق منه لان اقراره في حق المال في حق

نفسه وهو

نفسه وهو الكسب لانه منفك الحجر فيه فيصح وفي حق القطع صح عندنا
خلافا لزفر رح لما مر من الوجهين وفي المحجور اختلاف معروف فعند
ابي حنيفة رض اقراره بسرقة مال قائم بعينه في يده يصح مطلقا فيقطع
يده ويرد المال على المسروق منه وعند محمد رح لا يصح اصلا فلا يجب القطع
ولا الرد على المسروق منه وعند ابي يوسف رح يصح في حق الحد دون المال
فيقطع يده ويكون المال للمولى وهذا اذا كذبه المولى وقال المال مالي فاما اذا
صدقه فانه يقطع ويرد المال الى المسروق منه بالاتفاق وجه قول محمد رح
ان اقرار المحجور عليه باطل لان كسبه ملك مولاه وما في يده كائن في يد المولى
الا ترى انه لو اقر فيه بالغصب لا يصح فكذلك بالسرقة واذا لم يصح اقراره
في حق المولى بقي المال على ملك مولاه فلا يمكن ان يقطع ثم هذا المال لانه
ملك المولى فلا في مال آخر لانه لم يقر بالسرقة فيه وجه قول ابي يوسف رح
انه اقر بشيئين بالقطع وبالمال المسروق منه واقراره حجة في حق القطع دون
المال فيثبت به ما كان اقراره فيه حجة دون الآخر لان احد الحكمين منفصل
عن الآخر الا ترى انه قد يثبت المال بدون القطع كما اذا شهد بالسرقة
رجل وامراتان ويجوز ان يثبت القطع دون المال كما اقر بسرقة مال مستهلك
وجه قول ابي حنيفة رض انه لا بد من قبول اقراره في حق القطع لما بينا
انه في ذلك مبقى على اصل الحرية ولان القطع هو الاصل فان القاضي يقضي
بالقطع اذا ثبت السرقة عنده بالبينة ثم من ضرورة وجوب القطع عليه
كون المال مملوكا لغير مولاه لاستحالة ان يقطع العبد في مال هو مملوك
لمولاه وبثبوت الشيء يثبت ما كان من ضرورته كما لو باع احد التوامين
فاعتقه المشتري ثم ادعى البائع نسب الذي عنده يثبت نسب الآخر منه
ويبطل عتق المشتري فيه للضرورة فهذا مثله كذا في المبسوط قوله
ولهذا قلنا في جناية العبد خطأ انه يصير جانيا بجنايته لان العبد
ليس من اهل ضمان ما ليس بمال الا ان يشاء المولى الفداء فيصير عائدا
الى الاصل عند ابي حنيفة رح حتى لا يبطل بالافلاس وعندهما يصير مجنيا

الحوالة ولهذا اى ولان الرق ينافى مالكية المال اذ لان الرق ينافى كمال
الحال فى اهلية الكرامات حتى ان ذمته ضعفت برقه بحيث لم يحتمل الدين
بنفسها قلنا فى جناية العبد خطأ انه اى العبد يصير جزاء الجناية يعنى
يصير العبد المجنى عليه او لوليه جزاء الجناية فيقال للمولى عليك تسليم
العبد بالجناية الى وليها الا ان يختار الفداء بالارش لان الواجب فى باب
القتل ضمان هو صلة فى جانب من وجب عليه كانه يهب شيا مبتداء
لان كون المتلف غير مال ينافى وجوب الضمان على المتلف وكون الدم
مما لا ينبغى ان يهدر يوجب الحق للمتلف عليه فوجب الضمان صلة
فى جانب المتلف لانه لا يستفيد به شيا وعوضا فى جانب المتلف عليه
ولكونه صلة لا يصح الكفالة بالدية كما لا يصح ببدل الكتابة كانها لم يجب فاء
بعد ولا يجب الزكوة فيها الا بحول بعد القبض كانها هبة ثم كون هذا
الضمان صلة يمنع الوجوب على العبد لانه ليس باهل الصلة ولهذا لا يستحق
عليه صلة الاقارب ولا يملك ان يهب شيا وهو معنى قوله لان العبد ليس
من اهل ضمان ما ليس بمال واذا لم يمكن ايجابه عليه لكونه صلة ولا عاقلة
له بالاجماع فيجب عليهم ولا يمكن اهدار الدم جعل الشرع رقبة العبد مقام
الارش حتى لا يكون الاستحقاق على العبد ولا يصير الدم هدرا ايضا اذ الاصل
فى الدم ان يضمن بقدر الممكن وقوله الا ان يختار المولى الفداء متصل
بقوله يصير جزاء اى يصير العبد جزاء فى جميع الاحوال الا حال مشية المولى
الفداء فيصير اى الواجب عائدا الى الاصل وهو الارش فى الخطأ عنده والقتل
الى الدفع لعارض الرق فاذا عاد الامر الى الاصل ابطل بالافلاس وعندهما
يصير الواجب بمنزلة الحوالة اى بمنزلة المحتال به على المولى او يصير
التزام الفداء بمنزلة الحوالة كان العبد احال بالواجب على المولى فيبقى
بالافلاس الى رقبته كما فى الحوالة الحقيقية وحاصل المسئلة ان المولى اذا
اختار الفداء وليس عنده ما يؤديه الى ولى الجناية كالارش دينا
فى ذمته والعبد عبده عند ابى حنيفة رض لا سبيل لغيره عليه وعندهما

بعوض

ان ادى

ان ادى الدية مكانه ولا دفع العبد الى الاولياء الا ان رضوا بان يبيعوه
بالدية فلم يكن لهم بعد ذلك ان يرجعوا على العبد وجه قولهما ان نفس
العبد صار حقا لولى الجناية الا ان المولى يتمكن من تحويل حقهم من العبد
الى الارش باختياره الفداء فاذا اعطاهم الارش كان تحويلا لحقهم من محل
الى محل فيه وفاء لحقهم فيكون صحيحا واذا كان مفلسا كان هذا ابطالا
لحقهم لا تحويلا الى محل يعدله فيكون ذلك باطلا من المولى ولان الاصل
ان يكون الجانى هو المصروف الى جنايته كما فى العمد وانما صير الى الارش فى
الخطأ اذا كان الجانى حرا لتعذر الدفع فكان اختيار المولى الفداء نقلا
من الاصل الى العارض فكان بمعنى الحوالة كان صاحب الحق احيل على المولى
فاذا توى ما عليه بافلاسه يعود الى الاصل كما فى سائر الحوالات وابو حنيفة
رض يقول قد خير المولى فى جناية العبد بين الدفع والفداء والمخير بين
الشيئين اذا اختار احدهما تعين ذلك واجبا من الاصل كالمكفر اذا اختار
احد الاشياء الثلثة فههنا باختياره الفداء تبين ان الواجب هو الدية
فى ذمة المولى من الاصل وان العبد فارغ من الجناية فلا يكون للاولياء
الجناية عليه سبيل ولان الواجب الاصلى فى القتل الخطأ هو الارش فانه
هو الثابت بالنص وهو قوله تعالى ومن قتل مومنا خطأ فتحرير
رقبة مؤمنة ودية مسلمة الى اهله الا ان يصدقوا وفى العبد انما
صير الى الدفع ضرورة لانه ليس باهل الصلة فلما ارتفعت الضرورة
باختيار المولى الفداء عاد الامر الى الاصل فلا يبطل بالافلاس وقيل هذه
المسئلة مبنية فى التحقيق على اختلافهم فى التفليس فعندهما لم يكن
التفليس معتبرا لان المال غادر وراح كان هذا التصرف من المولى تحويلا
لحق الاولياء الى ذمته لا ابطالا وعندهما لما كان التفليس معتبرا والمال
فى ذمة المفلس كان تاويا كان هذا الاختيار من المولى ابطالا لحق الاولياء
كذا فى المبسوط قوله واما المرض فانه لا ينافى اهلية الحكم ولا اهلية
العبارة الكتبة لما كان سبب الموت والموت علة الخلافة كان من اسباب

تعلق حق الوارث والغريم بماله فيثبت به الحجر اذا اتصل بالموت
مستند الى اوله بقدر ما يقع به صيانة الحق فقيل كل تصرف واقع
منه يحتمل الفسخ فان القول بصحته واجب في الحال ثم التدارك
بالنقض اذا احتيج اليه وكل تصرف واقع لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق
بالموت كالاعتاق اذا وقع على حق غريم او وارث بخلاف اعتاق الراهن
حيث ينفذ لان حق المرتهن في ملك الرقبة دون ملك الرقبة واما المرض
فكذا قيل المرض حالة للبدن خارجة عن مجرى الطبيعي والمذكور في
بعض كتب الطب ان المرض هيئة غير طبيعية في بدن الانسان يجب
عنها بالذات افة في الفعل فافة الفعل ثلث التغير والنقصان والبطلان
فالتغير ان يتخيل صور لا وجود لها خارجا والنقصان ان يضعف
بصره مثلا والبطلان العمى فانه لا ينافي اهلية الحكم اي ثبوت الحكم ووجوبه
على الاطلاق سواء كان من حقوق الله تعالى كالصلوة والزكوة او من
حقوق العباد كالقصاص ونفقة الازواج والاولاد والعبيد ولا اهلية
العبارة لانه لا يخل بالعقل ولا يمنعه عن استعماله حتى صح نكاح المريض
وطلاقه واسلامه وسائر ما يتعلق بالعبارة ولما لم يكن المرض منافيا
للاهليتين كان ينبغي ان لا يتعلق بماله حق الغير ولا يثبت الحجر عليه
بسببه لكنه لما كان سبب الموت بواسطة تزادف الالام والموت علة
لخلافة الورثة والغرماء في المال وان اهلية الملك تبطل بالموت فيخلفه
اقرب الناس اليه والذمة تخرب بالموت فيصير المال الذي هو محل
قضاء الدين مشغولا بالدين فيخلفه الغريم في المال كان المرض من
اسباب تعلق حق الغريم والوارث بماله في الحال وان الحكم يثبت بقدر
دليله ولان التعلق لما ثبت بالموت حقيقة يستند هذا الحكم الى اول
المرض اذ الحكم يستند الى اول السبب كمن جرح رجلا خطأ ثم كفر
قبل السراية ثم سرى يصح التكفير لان وجوب التكفير حكم متعلق بالموت
فيستند الى سبب القتل فيظهر في الآخرة انه اداها بعد الوجوب

فيجوز

فيجوز وكذلك في مسئلتنا هذه خراب الذمة وتعلق الدين بالمال
حكم الموت فيستند الى سببه وهو المرض ثم لكون المرض من اسباب
العجز شرعت العبادات على المريض بقدر الممكنة اي الطاقة قائما
او قاعدا او مستلقيا على ما عرف في فروع الفقه ولكونه من اسباب
تعلق حق الوارث والغريم بالمال كان من اسباب الحجر على المريض بقدر
ما يقع به صيانة الحق اي حق الوارث والغريم وهو مقدار الثلثين
في حق الوارث لتعلق حقه بهذا القدر وجميع المال في حق الغريم
ان كان الدين مستغرقا ولم يثبت الحجر فيما لا يتعلق به حق غريم او وارث
مثل ما زاد على الدين ومثله ما زاد على ثلثي ما بقي من الدين او على ثلثي
الجميع ان لم يكن عليه دين ومثل ما يتعلق به حاجة المريض كالنفقة
واجرة الطبيب والنكاح بمهر المثل ونحوها ثم الحجر انما يثبت بالمرض اذا
اتصل بالموت مستند الى اول المرض لان علة الحجر مرض حميت لا نفس
المرض فقبل وجود الوصف لا يثبت الحجر لعدم التمام بوصفه واذا اتصل
بالموت صار اصل المرض موصوفا بالاماتة والسراية الى الموت من اوله
لان الموت يحصل بضعف القوى وتزادف الالام وكل جزء من المرض
مضعف موجب للالم بمنزلة جراحات متفرقة سرت الى الموت فانه
يضاف الى كلها دون الاخيرة فتم المرض علة الحجر باتصاله بالموت من حين
اصل المرض الذي اضناه كالنصاب صار متصفا بالنماء عند تمام
الحول من اول الحول فيستند حكمه وهو الحجر الى اصل المرض والتصرف وجد
بعده فصار تصرف محجور عليه ولكن لما لم يعلم قبل اتصاله بالموت انه
يصل به ام لا لم يكن اثبات الحجر بالشك اذ الاصل هو الاطلاق فقيل كل
تصرف واقع من المريض يحتمل الفسخ كالهبة وبيع المحاباة فان القول
بصحته واجب في الحال لشك في ثبوت الحجر في الحال وامكان التدارك
بالفسخ والنقض عند تحقق الحاجة اليه بلا اتصال بالموت وكل تصرف
واقع منه لا يحتمل الفسخ جعل كالمعلق بالموت كالاعتاق اذا وقع في حق

قوله بيع المحاباة في القاموس حبى
اعطاه بلا جزاء ولا من او عام والا
لجا الكتاب الى قال وحاباه محاباة و
نصره واختصه ومال اليه انتهى
وفي المصباح حبوت الرجل جباء بالك
اعطيته الشيء بغير عوض والاسم منه الحبوة
بالضم ثم قال وحاباه محاباة سامحه
من حبوته اذا اعطيته انتهى

غريم بان اعتق المريض عبدا من ماله المستغرق بالدين او وارث
بان اعتق عبدا قيمته تزيد على ثلث ماله فحكم هذا المعتق حكم المدبر
قبل الموت حتى كان عبدا في شهادته وسائر احكامه واذا لم يقع اعتاقه
على حق غريم او وارث بان كان في المال وفاء بالدين وهو يخرج من الثلث
نفذ في الحال لعدم تعلق حق احد به بخلاف اعتاق الراهن حيث ينفذ
لان حق المرتهن في ملك اليد دون ملك الرقبة وحق الوارث والغريم
في ملك الرقبة وصحة الاعتاق تبتنى على ملك الرقبة دون ملك اليد ولهذا
صح اعتاق الآبق مع ان اليد قد زالت عنه لبقاء الملك قوله وكان القياس
ان لا يملك المريض الصلة واداء الحقوق المالية لله تعالى والوصية
بذلك الا ان الشرع جوز ذلك من الثلث نظرا له وكان القياس ان لا
يملك المريض الصلة وهي تمليك مال لا يحصل به عوض مالي كالهبة
والصدقة ونحوهما واداء الحقوق المالية لله تعالى كالزكوة وصدقة
الفطر والكفارات ونحوها والوصية بذلك اي بالصلة واداء الحقوق
المالية لما قلنا ان المرض سبب تعلق حق الغير بالمال وذلك موجب للحجر
وهذه الاشياء من باب التبرع فلا تصح من المريض لكونه محجورا عليه كما لا
تصح من العبد والصبي الا ان الشرع اي لكن الشارع جوز ذلك من الثلث
نظرا له فان الانسان مغرور بامله مقصر في عمله فيحتاج عند حلوله
آثار المنية الى تلافي ما فرط فيه فنظر الشارع له بابقاء ثلث ماله تحت
تصرفه ليتدارك ما قصر فيه لقوله عليه الصلوة والسلام ان الله تصدق
عليكم بثلث اموالكم في آخر اعماركم زيادة في اعمالكم فضعوه حيث شئتم
قوله ولما تولى الشرع الايصاء للورثة حيث قال يوصيكم الله في
اولادكم وابطل ايصاءه لهم بطل ذلك صورة ومعنى وحقيقة وشبهة
حتى لم يصح بيعه من الوارث اصلا عند ابي حنيفة رح وبطل اقراره له
وان حصل باستيفاء دين الصحة وتقومت الجودة في حقهم كما تقومت
في حق الصغار ولما تولى الشرع الايصاء للورثة كان الايصاء للورثة

مفوض

مفوضا الى المريض في ابتداء الاسلام لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم
الموت ان ترك خيرا الوصية للوالدين والاقربين بالمعروف وقد
كان يجري في ذلك ميل الى البعض ومضارة للبعض فنسخ ذلك بقوله
عز وجل يوصيكم الله في اولادكم وقد بين النبي عليه الصلوة والسلام ذلك
بقوله ان الله اعطى لكل ذي حق حقه الا وصية لوارث فالشيخ رح اشار
الى ما ذكرنا بقوله ولما تولى الشرع اي الشارع الايصاء للورثة اي بقوله
يوصيكم الله في اولادكم وابطل ايصاءه اي نسخ ايصاء المريض للورثة بتوليه
بنفسه لعجز العبد عن حسن التدبير في مقدار ما يوصي به لكل واحد لجهله
بذلك كما قال الله تعالى لا تدرون ايهم اقرب لكم نفعا او لقصده مضارة
البعض كما وقعت الاشارة اليه في قوله تعالى غير مضار فكان هذا النسخ بتحويله
كنسخ القبلة الى الكعبة بطل ذلك اي ايصاء العبد لهم من كل وجه ويمكن ان
يجعل هذا جواب سوال مقدر وهو ان يقال لما اجاز الشرع له الايصاء
بالثلث واستخلصه المريض كان ينبغي ان يجوز ايصاءه بذلك للوارث
لعدم تعلق حق الورثة به كما جاز للاجنبي وكما لو وهب شيئا من ماله
لبعض ورثته في حق الورثة حالة الصحة مع ان الشرع شرع في حق
المريض الوصية للورثة لقوله تعالى كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت
الآية لكن الشرع لما تولى ايصاء الورثة بنفسه ونسخ ايصاءه لهم بطل
ذلك من كل وجه صورة ومعنى حقيقة وشبهة لان الشرع لما حجره عن
ايصال النفع الى وارثه من ماله في هذه الحالة صارت صورة ايصال النفع
ومعناه وحقيقته وشبهته سواء لان الصورة والشبهة ملحقتان
بالحقيقة في موضع التحريم ثم بين امثلة هذه الاشياء فمثال الصورة
بيع المريض من الوارث شيئا من اعيان التركة فانه لا يصح اصلا عند ابي
حنيفة رض سواء كان بمثل القيمة او لم يكن وعندهما يصح بمثل القيمة
لانه ليس في تصرفه ابطال حق الورثة عن شيء مما يتعلق حقهم به و
هو المالية وكان الوارث والاجنبي فيه سواء وابو حنيفة رح يقول انه

فيه تحقيق وتنقيح في تفسير آية الوصية ونسخ آية كتب عليكم اذا حضر احدكم الموت

ان بعض ورثته بعين من اعيان ماله بقوله وهو محجور عن
ذلك لحق سائر الورثة فلا يجوز كما لو اوصى بان يعطى احد ورثته
هذه الدار بنصيبه من الميراث وهذا لان حق الورثة كما يتعلق بالمالية
يتعلق بالعين فيما بينهم حتى لو اراد بعضهم ان يجعل شيا لنفسه نصيبه
من الميراث لا يملك ذلك بدون رضا سائر الورثة وكما انه لو قصد
ايثار البعض بشيء من المالية رد عليه قصده فكذلك اذا قصد ايثاره
بالعين فلذلك يمتنع بيعه منه بمثل القيمة او باكثر فتبين ان البيع
من الوارث ايصاء له صورة من حيث انه ايثار له بالعين وان لم يكن
ايصاء معنى لاسترداد العوض منه بقضية عقد المعاوضة فلذلك لا
يصح مثال الايصاء معنى الاقادير فان المريض اذا اقر بعين او دين لوارثه
لا يصح عندنا خلافا للشافعي رح لان في اقراره لبعض الورثة تهمة الكذب
اذ من الجائز ان يكون غرضه في هذا الاقرار ايصال مقدار المال المقر به الى
الوارث بغير عوض فيكون وصية من حيث المعنى وان كان اقرارا
صورة فيكون حراما لان شبهة الحرام حرام وكذا لم يصح اقرار المريض
باستيفاء دينه الذي على الوارث منه وان لزم الوارث الدين في حال
صحة المقر لان هذا ايصاء له بمالية الدين من حيث المعنى فانها تسلم له
بغير عوض وروي عن ابي يوسف رح انه اذا اقر باستيفاء دين كان
له على الوارث في حال الصحة يجوز لان الوارث لما عامله في الصحة
قد استحق براءة ذمته عند اقراره باستيفاء الدين منه فلا يتغير
ذلك الاستحقاق منه بمرضه الا ترى انه لو كان دينه على اجنبي فاقر
باستيفائه في مرضه كان صحيحا في حق غرماء الصحة لكنا نقول
اقراره بالاستيفاء في الحاصل اقرار بالدين لان الديون تقضى باشباهها
فكان هذا بمنزلة الاقرار بالدين فلا يصح بخلاف اقراره بالاستيفاء
من الاجنبي لان المنع هناك لحق غرماء الصحة وحق الغرماء عند
المرض لا يتعلق بالدين وانما يتعلق بما يمكن استيفاء ديونهم منه

فلم يصادف

فلم يصادف اقراره بالاستيفاء محلا تعلق حقهم به فاما حق الورثة
فيتعلق بالدين والعين جميعا لان للوراثة خلافة والمنع من الاقرار
للوارث انما كان حق الورثة فاقراره بالاستيفاء في هذا كالاقرار
بالدين لانه يصادف محلا هو مشغول بحق الورثة فلا يجوز مطلقا
كذا في المبسوط ومثال الحقيقة ظاهر ولهذا لم يذكره الشيخ رح واما
مثال الشبهة فهو ما اذا باع المريض الحنطة الجيدة بالردية او الفضة
الجيدة بالردية من وارثه فانه لا يجوز لان فيه شبهة الوصية بالجودة
اذ عدوله عن خلاف الجنس الى الجنس يدل على ان غرضه ايصال منفعة
الجودة اليه فانها لا تتقوم عند المقابلة بالجنس فتتقوم الجودة
في حقه دفعا للضرر عن الورثة فان حقهم تعلق بالاصل والوصف
جميعا كما تقومت في حق الصغار دفعا للضرر عنهم فان الاب او الوصي
لو باع مال الصغير من نفسه او من غيره تتقوم الجودة فيه حتى لم يجز
له بيع الجيد من ماله بالردي من جنسه اصلا كذا هذا الا ترى ان
المريض لو باع الجيد بالردي من الاجنبي يعتبر خروجه من الثلث ولو لم
يكن الجودة معتبرة لجاز مطلقا كما لو باع شيا بمثل القيمة قوله
واما الحيض والنفاس فانهما لا يورثان اهلية بوجه ما لكن الطهارة
عنهما شرط لجواز اداء الصوم والصلوة فيفوت الاداء بهما وفي
حق قضاء الصلوات حرج لتضاعفها فسقط بهما اصل الصلوة
ولا حرج في قضاء الصوم فلم يسقط اصله واما الحيض والنفاس فكذا
الحيض في الشريعة دم ينفضه رحم المراة السليمة عن الداء والصغر
واحترز بقوله رحم المراة عن الرعاف والدماء الخارجة عن الجراحات
وعن دم الاستحاضة فانه دم عرق لا رحم وبقوله السليمة عن الداء
عن النفاس فان النفساء في حكم المريضة حتى اعتبر تصرفها من الثلث
والصغر عن دم تراه من هي دون بنت تسع سنين فانه ليس بمعتبر
في الشرع والنفاس الدم الخارج من قبل المراة عقيب الولادة وانهما

لا يعدمان اهلية الوجوب ولا اهلية الاداء لانهما لا يخلان
بالذمة ولا بالعقل والتمييز ولا بقدرة البدن فكان ينبغي ان لا
يسقط بهما الصلوة كما لا يسقط الصوم لكن الطهارة عن الحيض
والنفاس شرط لجواز اداء الصوم نصا بخلاف القياس اذ الصوم
يتادى مع الحدث والجنابة بالاتفاق فيجوز ان يتادى مع الحيض و
النفاس لولا النص وهو ما روى انه عليه الصلوة والسلام قال الحائض
تدع الصوم والصلوة في ايام اقرائها ولجواز الصلوة قياسا فانها
لا تتادى مع الاحداث والانجاس فيفوت الاداء بهما اي بسبب وجود
الحيض والنفاس لفوات شرط الاداء بهما وفي فوات الشرط فوات فوات
المشروط لتوقف المشروط على الشرط وفي قضاء الصلوات خرج لتقاعدها
في مدة الحيض والنفاس فان الحيض لما لم يكن اقل من ثلثة ايام ولياليها
كانت الواجبات داخلة في حد التكرار لا محالة والنفاس في العادة
اكثر من مدة الحيض فتتضاعف الواجبات فيه ايضا وهو مستلزم
للحرج الذي هو مدفوع شرعا فلذلك سقط عن الحائض والنفساء
اصل الصلوة ولا حرج في قضاء الصوم لان الحيض لا يزيد على عشرة
ايام ولياليها فلا يتصور ان يستغرق وقت الصوم وهو الشهر
فلم يسقط اصل الصوم اي اصل وجوبه عن الذمة وان سقط اداؤه
عنه لكن اغمي عليه ما دون يوم وليلة فان قيل ينبغي ان يكون القياس
سقط القضاء اذا استوعب الشهر كما كان مسقط القضاء الصلوة
قلنا حكمه ماخوذ من الحيض في الصلوة والصوم فلما لم يكن الحيض
مسقطا للصوم بوجه كان حكم النفاس كذلك وان استوعب الشهر
ولما اسقط الحيض الصلوة لا محالة اسقطها النفاس ايضا وان لم
يستوعب اليوم والليلة وكذا وقوعه في وقت الصوم نادر فلا يبنى الحكم
عليه كالاغماء اذا استوعب الشهر بخلاف الصلوة فان وقوعها في
وقت الصلوة من اللوازم فاثر في اسقاط القضاء ولا يلزم عليه الجنون

فانه

فانه يسقط القضاء عند استغراق الشهر وان كان وقوعه في وقت
الصوم من النوادر ايضا لان الجنون معدوم للاهلية اصلا وكان
القياس فيه ان يسقط وان لم يستوعب الا انا تركنا هذا بالاستحسان اذا
لم يستوعب كما بينا فاما النفاس فلا يخل بالاهلية فلا يوجب سقوط
القضاء كذا في بعض الفوائد قوله واما الموت فانه عجز خالص يسقط
به ما هو من باب التكليف لفوات غرضه وهو الاداء عن اختيار وهذا
قلنا انه يسقط عنه الزكوة وساير وجوه القرب وانما يبقى عليه المأثم

واما الموت فكذا الموت ضد الحيوة لانه امر وجودي عند اهل
السنة لقوله تعالى خلق الموت والحيوة ولهذا قيل تفسير الموت
بزوال الحيوة تفسير بلازمه لانه لما كان ضد الحيوة يلزم من وجوده
زوال الحيوة ولما كانت الحيوة من اسباب القدرة كان الموت
موجبا للعجز لا محالة لفوات الشرط فلهذا قال انه عجز خالص اي
ليس فيه جهة القدرة بوجه واحترز به عن المرض والرق والصغر
والجنون فان العجز بهذه العوارض متحقق ولكنه ليس بخالص لبقاء
جهة قدرة فيها للعبد بخلاف الموت ثم الاحكام المتعلقة بالموت
احكام الدنيا واحكام الآخرة فاحكام الدنيا اقسام اربعة منها
ما هو من باب التكليف كوجوب الصلوة والصوم ومنها ما شرع عليه
لحاجة غيره وهو انواع ومنها ما شرع لحاجته ومنها ما لا يصلح لقضاء
حاجته فقوله يسقط به اي بالموت ما هو من باب التكليف
بيان القسم الاول من احكام الدنيا وانما يسقط لان التكليف يعتمد
القدرة فاذا تحقق العجز اللازم الذي لا يرجى زواله سقط التكليف
ضرورة وقوله لفوت غرضه وهو الاداء عن اختيار اشارة الى
هذا المعنى ثم هذا الغرض بالنسبة الى المكلف من حيث الظاهر فاما
بالنسبة الى صاحب الشرع فالمقصود من التكليف تحقيق الابتلاء
ليظهر ما علمه كما علم مع بقاء اختيار العبد فيكون مبتلى بين ان

يفعله باختياره فيثاب به وبين ان يتركه باختياره فيعاقب
عليه ولهذا اى ولفوت هذا الغرض وهو الاداء عن اختيار قلنا
ان الزكوة تسقط عن الميت فى حكم الدنيا حتى لا يجب اداؤها من
التركة خلافا للشافعى رح بناء على ان الفعل هو المقصود فى حقوق
الله تعالى عندنا وقد فات وعنده المال هو المقصود دون الفعل
حتى لو ظفر الفقير بمال الزكوة كان له ان ياخذ مقدار الزكوة و
سقطت الزكوة به عنده كما فى دين العباد وعندنا ليس له ولاية
الاخذ ولا يسقط به الزكوة على ما عرف وكذا حكم سائر القرب فى السقوط
لفوات الاداء عن اختيار وانما يبقى عليه المآثم اعنى ان الاثم من
احكام الآخرة وهو ملحق بالاحياء فى تلك الاحكام قوله وما شرع عليه
لحاجة غيره متعلقا بالعين يبقى ببقائه لان فعله فيه غير مقصود
وان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه مال او ما يؤكد به
الذمم وهو ذمة الكفيل وما شرع عليه لحاجة غيره بيان القسم الثانى
وهو لا يخلو من ان يكون متعلقا بالعين او لم يكن فان كان حقا
متعلقا بالعين كما فى المرهون والمستاجر والمغصوب والمبيع والوديعة
يبقى ببقائه اى ببقاء العين على تاويل المعين لان فعل العبد فى العين
غير مقصود اذ المقصود فى حقوق العباد هو المال والفعل تبع لتعلق
حوائجهم بالاموال فيبقى حق العبد فى العين بعد موت من كانت
العين فى يده لحصول المقصود وان فات الفعل وان لم يكن متعلقا
بالعين بل كان متعلقا بالذمة فلا يخلو اما ان يكون وجوبه
بطريق الصلة كالنفقة او لم يكن كالمديون الواجبة بالمعاوضة
فان كان دينا لم يبق بمجرد الذمة حتى ينضم اليه اى الى الذمة على تاويل
المذكور او الضمير راجع الى المجرد مال او يؤكد به الذمم وهو ذمة الكفيل
لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها بالرق لان الرق يرجى زواله
غالبا بالاعتاق لانه امر مندوب اليه والموت لا يرجى زواله عادة فلما لم يحتمل

ذمة العبد

ذمة العبد الدين بدون انضمام مالية الرقبة والكسب اليها
لضعفها بسبب الرق لا يحتمل ذمة الميت بالطريق الاولى قوله
ولهذا قال ابو حنيفة رح ان الكفالة بالدين عن الميت لا يصح اذا
لم يخلف مالا او كفيلا كان الدين ساقط بخلاف العبد المحجور
يقر بالدين فتكفل عنه رجل يصح لان ذمته فى حقه كاملة ولهذا
اى ولان الذمة لا يحتمل الدين بنفسها قال ابو حنيفة رض ان الكفالة
عن الميت المفلس لا تصح اذا لم يبق كفيل لان الذمة لما خربت او
ضعفت بالموت بحيث لا يحتمل الدين بنفسها صار الدين كالساقط
فى احكام الدنيا لفوات محله والدليل عليه ان ثبوت الدين وجوده
يعرف بالمطالبة ولهذا فسر الدين بانه وصف شرعى يظهر اثره فى توجه
المطالبة وقد سقطت المطالبة ههنا لاستحالة مطالبة الميت بالدين
وعدم جواز مطالبة غيره اذا لم يبق مال يومر الوارث او الوصى بالاداء
منه ولا كفيل يطالب به والكفالة شرعت لالتزام المطالبة بما على الاصيل
لا لالتزام اصل الدين فلما عدمت المطالبة ههنا لم يصح التزامها بعد
سقوطها الا ترى ان هذا الدين فى حكم المطالبة دون دين الكتابة
اذ المكاتب يطالب بالمال وان لم يحبس فيه وهناك لا يصح الكفالة لتاديتها
الى ان يكون ما على الكفيل ازيد مما على الاصيل فههنا اولى ان لا يصح لانها
تودى الى ان يلزم على الكفيل ما ليس على الاصيل اصلا بخلاف العبد المحجور
يقر بالدين ثم تكفل رجل يصح وان لم يكن العبد مطالبا به لان ذمة العبد
فى حق نفسه كاملة لانه حى عاقل بالغ مكلف فيكون محلا للدين والمطالبة
ثابتة اذ يتصور ان يصدقه المولى فيطالب فى الحال ويتصور ان يعتقه
المولى فيطالبه بعد العتق فلما تصورت المطالبة فى الحال وفى ثانى الحال
بقيت المطالبة مستحقة عليه فيصح التزامها بعقد الكفالة ثم اذا صحت
الكفالة يوخذ الكفيل فى الحال وان كان الاصيل غير مطالب به لان تاخير
المطالبة عن الاصيل مع توجهها بعذر عدم فى حق الكفيل لكن كفل

بدين عن مفلس حي يواخذ الكفيل به في الحال وان لم يواخذ الاصيل
به لان العذر المؤخر وهو الافلاس يختص بالاصيل بخلاف ما
اذا كفل بدين مؤجل على الاصيل حيث لا يطالب به الكفيل قبل
حلول الاجل لان المطالبة قد سقطت من الاصيل الى انقضاء الاجل
فلا يقدر الكفيل على التزامه حالة قوله وانما ضمت اليه المالية
في حق المولى وانما ضمت اليها المالية جواب عما يقال لما كملت ذمته
في حقه ينبغي ان لا يجب ضم مالية الرقبة اليها لاحتمالها الدين كما في حق
الحر فقال انما ضمت مالية الرقبة الى الذمة لاجل احتمال الدين في حق
المولى ليمكن استيفاء الدين من المالية التي هي حق المولى اذا ظهر
الدين في حقه لا لان الذمة ليست بكاملة في حق العبد وقال ابو
يوسف ومحمد والشافعي رح يصح الكفالة عن الميت وان لم يخلف مالا
ولا كفيلا لان الدين واجب عليه بعد موته اذ الموت لم يشرع مبريا
للحقوق الواجبة ومبطلا لها وهو واجب التسليم والايفاء موصوف
بانه مطالب حقا للمدعي ولهذا يطالب به في الاخرة بالاجماع ولو ظهر له
مال يطالب به في الحال ولو تبرع احد عن الميت بالاداء ثبت حق
الاستيفاء وهو فوق المطالبة اذ الاستيفاء هو المقصود فلما كان
حق الاستيفاء باقيا علم ان المطالبة مملوكة له ايضا الا انه عجز عن
المطالبة لافلاس الميت وعدم قدرته على الاداء والعجز عن المطالبة
لا يمنع صحة الكفالة كما لو كفل عن حي مفلس ونحن لا نسلم ان هذا الدين
مطالب به في احكام الدنيا لان عدم المطالبة لمعنى في المحل وهو ضعف
الذمة وخرابها فيكون الدين غير مطالب به لمعنى فيه وهو سقوطه
لعدم المحل لا العجز لمعنى فيه كالذي ليس له على احد دين لا يمكن له
المطالبة بالدين لعدم الدين لا لعجز فيه عن المطالبة كذا ههنا بخلاف
الكفالة عن المفلس الحي فان الذمة كاملة محتملة للدين بنفسها
فبقي الدين مستحق المطالبة كما كان اذ لا يستحيل مطالبة المفلس خصوصا

عند ابي

عند ابي حنيفة رض لان الافلاس لا يتحقق عنده فيصح الكفالة قوله
وان كان شرع عليه بطريق الصلة بطل الا ان يوصي فيصح من الثلث
وان كان شرع عليه بطريق الصلة اي وان كان ما وجب عليه لحاجة
الغير مشروعا عليه بطريق الصلة كنفقة المحارم والزكوة وصدقة
الفطر ونحوها بطل بالموت لان ضعف الذمة بالموت فوق ضعفها
بالرق والرق يمنع وجوب الصلوة فالموت به اولى الا ان يوصي فيصح
من الثلث لان الشرع جوز تصرفه في الثلث نظرا له ونفع الوصية راجع
اليه فيجب تصحيحها نظرا له قوله واما الذي شرع له فبناء على حاجته
والموت لا ينافي الحاجة فيبقى له ما ينقضي به الحاجة ولذلك قدم جهازه
ثم ديونه ثم وصاياه من ثلثه ثم وجب المواريث بطريق الخلافة
عنه نظرا له واما الذي اي الحكم الذي شرع للعبد وهو القسم الثالث فبناء
على حاجته لان العبودية لازمة للبشر بحيث لا يتصور زوال هذه الصفة
عنهم اذ هي تثبت فيهم لكونهم مخلوقين محدثين بخلق الله تعالى واحداثه
والعبودية مستلزمة للحاجة لانها تنبئ عن العجز والافتقار فشرعت
لهم من المرافق ما يندفع به حوائجهم والموت لا ينافي الحاجة لانها تنشأ
عن العجز الذي هو دليل النقصان ولهذا قيل الحاجة نقص يرتفع بالمطلوب
وينجبر به والعجز فوق الموت فعرفنا ان الموت لا ينافي الحاجة فيبقى له اي
للميت مما كان مشروعا على الحاجة ما ينقضي به حاجته ولذلك اي ولانه يبقى
له ما ينقضي به حاجته قدم جهازه على ديونه لان الحاجة الى التجهيز اقوى
منها الى قضاء الدين فوجب تقديم التجهيز على قضاء الدين الا ترى ان الباس
في حالة الحيوة مقدم على حق الغرماء حتى لم يكن لهم ان ينزعوا ثيابه لماس
الحاجة اليها فكذا بعد الممات وانما يقدم التجهيز على الدين اذا لم يكن حق
الغير متعلقا بالعين فاما اذا كان متعلقا بها كما في المستاجر والمرهون
والمشتري قبل القبض والعبد الجاني ونحوها فصاحب الحق احق بالعين
واولى بها من صرفها الى التجهيز لتعلق حقه بالعين تعلقا مؤكدا ثم

ديونه وانما قدم قضاء الدين على الوصية لان الحاجة اليه امس منها
الى الوصية لانه واجب والوصية تبرع فكان اسقاط الواجب اهم من
التبرع ولان الدين حائل بينه وبين رحمة ربه كما نطقت به السنة
فكان النظر في تقديمه على الوصية ثم وصاياه من ثلثه وانما قدم
وصاياه على الميراث اذا لم يجاوز الثلث لان الشرع نظر له وقطع حق الوارث
عن الثلث لحاجته الى تدارك ما فرط في حيوته وهذه الحاجة اقوى من
الحاجة الى خلافة الوارث عنه في المال فقدم الوصية على الميراث كيف
وقد نص عليه بقوله تعالى بعد وصية يوصي بها او دين ثم وجبت
اي تثبت المواريث بطريق الخلافة عن الميت لان حاجته الى من يخلفه
في امواله بعد موته وخروجه عن اهلية الملك باقية فاقام الشرع اقرب
الناس اليه مقامه ليكون انتفاعه بملك الميت بمنزلة انتفاعه بنفسه
واليه اشير في قوله عليه الصلوة والسلام لان تدع ورثتك اغنياء خير
من ان تدعهم عالة يتكففون الناس وقوله نظر له متعلق بالكل اي
ثبتت هذه الحقوق على الترتيب المذكور نظرا له لان النفع راجع اليه في الكل
كما بينا قوله ولهذا بقيت الكتابة بعد موت المولى وبعد موت
المكاتب عن وفاء ولهذا اي ولبقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة
بعد موت المولى بلا خلاف لان صحة الكتابة باعتبار ما لكية ليصير
معتقا ويحصل له البدل مع ذلك بمقابلة فوات ملك الرقبة وحاجته
الى الامرين بعد الموت باقية لانه يحتاج الى حصول الاعتاق منه بعد
الموت ليحصل الولاء به وليتخلص به من العذاب كما جاءت به السنة
ويحتاج ايضا الى حصول بدل الكتابة على ملكه ليسقط عنه ديونه
فيتخلص به من العذاب ايضا ولذلك بقيت الكتابة بعد موت المولى
وبقيت بعد موت المكاتب عن وفاء عندنا فيؤدي كتابته منه ويحكم
بحريته في آخر اجزاء حيوته حتى يكون ما بقي ميراثا لورثته ويعتق
اولاده المولودون والمشترون في حال كتابته وهو مذهب علي وابن مسعود رض

وقال زيد

وقال زيد بن ثابت رض تنفسخ الكتابة بموته والمال كله للمولى وبه
اخذ الشافعي رح لانها لو بقيت انما تبقى ليعتق المكاتب بوصول
البدل الى المولى واذ المقصود من عقد الكتابة في جانبه تحصيل الحرية
والميت ليس بمحل للعتق ابتداء لما في العتق من احداث قوة المالكية
وذلك لا يتصور في الميت ولا يجوز ان يستند العتق الى حال حيوته
لان المعلق بالشرط لا يسبق الشرط وفي استناده الى حال حيوته اثبات
العتق قبل وجود الشرط وهو لا يجوز وهذا بخلاف ما اذا مات المولى لان
بعد الموت القول ببقاء الكتابة ممكن لان محل العقد قائم قابل للعتق
والمولى انما يصير معتقا عند اداء البدل بالكلام السابق وذلك قد صح
ولزم في حال الحيوة فموته لا يبطل الكتابة فاما العبد فمحل العتق وانما
يحتاج الى المحلية التصرف حال نفوذه وثبوت حكمه وقد بطلت المحلية
فيبطل الحكم ونحن نقول الكتابة عند معاوضة وتمليك على سبيل الاستحقاق
واللزوم فان المكاتب ملك بها يده وتصرفه من حيث الاكتساب فيما كاسبه
من حيث اليد والتصرف ايضا على سبيل اللزوم وثبت للمكاتب بما ملك
حق ان يؤدي الكتابة من ملكه فيحرز به نفسه وحريته كما ثبت للمالك حق
ان يقبض فيتم ملكه في اصل المال وهذه المالكية تثبت للمكاتب لحاجته
الى احراز نفسه وصيرورته معتقا بواسطة هذه المالكية كما ان مالكية
المولى الثابتة بهذا العقد شرعت لحاجته الى ملك البدل وصيرورته
معتقا بواسطته واحرازه الولاء الذي صار المعتق به بمنزلة الولد و
حاجة المكاتب اقوى الحوائج لان الحرية راس المال الحي في احكام الدنيا اذ
الرقيق في حكم الاموات والدليل على كونها اقوى الحوائج انه ندب في هذا
العقد الحط بعض البدل بقوله عز ذكره وآتوهم من مال الله الذي آتاكم
ليكون اقرب الى حصول المقصود وهو العتق ثم ما يثبت من المالكية
للمولى يبقى بعد موته لحاجته الى ملك البدل ونسبة الولاء اليه لصيرورته
معتقا فلان يبقى ما ثبت للمكاتب من المالكية بعد موته لحاجته الى حصول

الحرية كان اولى لان حاجته الى تحصيل الحرية فوق حاجة مولاه الى
الولاء ولا يقال لو قيل ببقاء ما لكية المكاتب لزم القول ببقاء مملوكيته
اذ المكاتب عبد ما بقي عليه درهم ولا يمكن القول به بعد الموت لان
بقاء المالكية لمعنى الكرامة ولا كرامة في ابقاء المملوكية لانها تنبئ عن الذل
والهوان واذا لم يبق المملوكية لا يتصور ان يصير معتقا بعد موته
فينفسخ الكتابة لانا نقول بقاء المملوكية تبع لبقاء المالكية لا انه
مقصود بنفسه وذلك لانا احتجنا الى ابقاء المالكية لما قلنا ولا يمكن
ذلك الا ببقاء المالكية ومحلية التصرف الى وقت الاداء فيبقى المملوكية م
شرطا لتحقيق المالكية وليست هي بمقصودة بالبقاء وانما المالكية هي
المقصودة لكن من شرط بقائها بقاء المملوكية ليمكن انزال العتق
فيها فيتحقق المالكية والشروط اتباع فبقيناها تبعا ولما ثبت ان
المملوكية باقية من وجه حكمنا بنفوذ العتق لوجود شرطه وتقررت
به مالكية التي استفادها بالعقد واذا ثبت استندت الى آخر اجزاء
حيوته لان الارث يثبت من وقت الموت فلا بد من استناد المالكية
والعتق المقرر لها الى وقت الموت كما في جانب المولى يثبت ملك اليد عند
القبض واستند ملكه الى حال حيوته فكذلك ههنا قوله وقلنا ان المراة
تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان الزوج مالك فيبقى ملكه الى
انقضاء العدة فيما هو من حوائجه خاصة بخلاف ما اذا ماتت المراة
لانها مملوكة وقد بطلت اهلية المملوكية بالموت وقلنا عطف على
قوله وبقيت اي وابقاء ما ينقضي به الحاجة بقيت الكتابة وقلنا ان
المراة تغسل زوجها بعد الموت في عدتها لان النكاح في حكم القائم
للحاجة ما لم تنقض العدة لان ملك النكاح لا يحتمل التحول الى الورثة
فيبقى موقوفا على الزوال بانقضاء العدة كما بعد الطلاق الرجعي ولو ارتفع
النكاح بالموت فقد ارتفع الخلف وهو العدة وهي حق النكاح فيقوم
مقام حقيقته في ابقاء حل المس والنظر كيف وقد قالت عائشة رض

لو استقبلنا

لو استقبلنا من امرنا ما استدبرنا ما غسل رسول الله عليه الصلوة
والسلام الا نساؤه يعني لو علمنا ان رسول الله عليه الصلوة والسلام
يغسل بعد الوفاة لما غسله الا نساؤه بخلاف المراة اذا ماتت حيث
لم يكن لزوجها ان يغسلها خلافا للشافعي رح لان النكاح بموتها
ارتفع بجميع علائقه فلا يبقى حل المس والنظر كما لو طلقها قبل الدخول
بها وذلك لان المراة مملوكة في النكاح وقد بطلت اهلية المملوكية حقيقة
بالموت اذ الميت لم يبق محلا للتصرفات المخصوصة بالمملوكية ولا يمكن
ابقاءها حكما بعد فوات المحل بالموت لعدم الحاجة الى ابقائها بالنظر
الى الاصل لانها لم تشرع لحاجة المملوك اليها بل شرعت حقا عليه فلو بقيت
لحاجته لصارت حقا له ولان الحاجة ههنا الى الغسل وهو من باب الخدمة
فابقاء المملوكية لهذه الحاجة يؤدي الى اعتبارها لاثبات ضد موجبها
وهو فاسد بخلاف المالكية فانها شرعت للحاجة فيجوز ان يحكم ببقائها
بعد الموت عند بقاء محل الملك للحاجة قوله ولهذا تعلق حق المقتول
بالدية اذا انقلب القصاص مالا وان كان الاصل وهو القصاص ثبت
للورثة ابتداء بسبب انعقد للمورث لانه يجب عند انقضاء الحيوة
وعند ذلك لا يجب له الا ما يضطر اليه لحاجته فتفارق الخلف الاصل
باختلاف محلهما ولهذا اي ولما ذكرنا ان ما شرع للعبد يبقى بعد موته
بقدر ما ينقضي به حاجته تعلق حق المقتول بالدية اذا انقلب القصاص
مالا بالصلح او بعفو البعض او بشبهة حتى يقضى منه ديونه وينفذ وصاياه
ويجري فيه سهام الورثة وان كان الاصل وهو القصاص يثبت للورثة
ابتداء لا للمقتول وذلك لان القصاص شرع لدرك الثار ولتشفي الصدور
ولا بقاء الحيوة على الاولياء بدفع شر القاتل والميت لم يبق اهلا لهذه الاشياء
ولا حاجة له اليها وانه يجب عند انقضاء حيوة المقتول وعند انقضاء
حيوته لا يجب له الا ما يصلح لقضاء حوائجه من تجهيزه وتكفينه وقضاء
ديونه وتنفيذ وصاياه والقصاص لا يصلح لقضاء هذه الحوائج اصلا

والجناية وقعت على حق الاولياء من وجه لانتفاعهم بحيوته بالاستيناس
به وللانتصار به على الاعداء والانتفاع بماله عند الحاجة فوجب القصاص
للورثة ابتداء لا انه يثبت للميت ثم ينتقل اليهم كما ينتقل سائر الحقوق
لحصول منفعة التشفي لهم دون الميت ولوقوع الجناية على حقهم ولكن
السبب انعقد للميت لان المتلف نفسه وحيوته وقد كان منتفعا
لحيوته اكثر من انتفاع اولياء به فكانت الجناية واقعة على حقه فينبغي
ان يجب القصاص لهم من هذا الوجه لكنه لما خرج عند ثبوت الملك عن اهلية
الوجوب له وجب ابتداء للمولى القائم مقامه على سبيل الخلافة عنه كما ثبت
الملك للمولى في كسب عبده المأذون له ابتداء على سبيل الخلافة عن العبد
وكما ثبت الملك للموكل ابتداء عند تصرف الوكيل بالشراء خلافة عن الوكيل
ويؤيد لا قوله تعالى ومن قتل مظلوما فقد جعلنا لوليه سلطانا
بين ان ابتداء ثبوت القصاص للمولى القائم مقام المقتول ولهذا
صح عفو الوارث قبل موت المجروح وصح عفو المجروح ايضا استحسانا
لان الحق باعتبار نفس الواجب للوارث فيصح عفوه وباعتبار السبب
يصح عفو المجروح ايضا لان العفو مندوب اليه فيجب تصحيحه بقدر
الامكان فهذا معنى قوله القصاص يثبت للورثة ابتداء بسبب انعقاد
للمورث وهو اشارة الى القسم الرابع من الاقسام المذكورة واذا ثبت
انه يثبت للورثة ابتداء كان ينبغي ان يكون القصاص عند انقلابه
مالا للورثة ابتداء من غير ان يثبت للميت فيه حق ومن غير ان يجري
فيه سهام الارث لان الخلف لا يفارق الاصل في الحكم الا ان الخلف يصلح
لحوائج الميت من التجهيز وقضاء الديون وتنفيذ الوصايا فيجعل
موروثا كسائر التركة حتى يقدم حقوق الميت فيه على حق الورثة و
يجعل عند ضرورة تعذر القصاص كانه هو الواجب في الاصل لان الخلف
يجب بالسبب الذي يجب به الاصل والسبب هو القتل انعقد للميت
فيستند وجوب الخلف اليه فصار كانه هو الواجب بهذا القتل كالدية

في القتل

في القتل الخطاء وكان الاصل في القصاص ان يجب للميت ايضا لانه
واجب بمقابلة تفويت دمه وحيوته الا انا اثبتناه للورثة ابتداء
لمانع وهو انه لا يصلح لحاجة الميت بعد انقضاء حيوته وان درك
الثار الذي هو المقصود الاصلي حاصل للورثة لا للمقتول وفي الخلف
عدم هذا المانع فجعل موروثا فيفارق الخلف الاصل لاختلاف حالهما
اي حاليهما وهو ان الاصل لا يصلح لدفع حوائج الميت ولا يثبت مع الشبهة
والخلف يصلح لذلك ويثبت مع الشبهة والخلف قد يفارق الاصل عند
اختلاف الحال كالتيمم يفارق الوضوء في اشتراط النية لاختلاف حاليهما
وهو ان الماء مطهر بنفسه والتراب ملوث كذا هنا قوله واما احكام
الآخرة فله فيها احكام الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم
للماء والمهد للطفل في حق الدنيا وضع فيه لاحكام الآخرة روضة دار
او حفرة نار ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه فصل
في العوارض المكتسبة واما احكام الآخرة وهي اربعة كاحكام الدنيا
ما يجب له على الغير من الحقوق المالية والمظالم التي ترجع الى النفس والعرض
وما يجب عليه من الحقوق والمظالم وما يلقاه من ثواب وكرامة
بواسطة الايمان واكتساب الطاعات والخيرات وما يلقاه من عقاب
وملامة بواسطة المعاصي والنقص في العبادة فله في جميع هذه الاحكام
حكم الاحياء لان القبر للميت في حكم الآخرة كالرحم للماء والمهد للطفل في
حق الدنيا من حيث ان الميت وضع فيه للخروج والحيوة بعد الفناء
ولاحكام الآخرة وكان للميت فيه حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الآخرة
كما ان للجنين حكم الاحياء فيما يرجع الى احكام الدنيا روضة دار اي هي
روضة دار ان كان من اهل الكرامة والثواب او حفرة نار ان كان من
اهل الشقاوة والعقاب ونرجو الله تعالى ان يصيره لنا روضة بكرمه
وفضله وان يعيذنا من فتنة القبر وعذابه بمنه وطوله انه الكريم
المنعم الديان ذو الطول والفضل والاحسان فصل في

العوارض المكتسبة قوله اما الجهل فانواع اربعة جهل بسيط بلا
شبهة وهو الكفر وانه لا يصلح عذرا في الآخرة اصلا اما الجهل فكذا
قيل الجهل اعتقاد الشيء على خلاف ما هو به واعترض عليه بانه يستلزم
كون المعدوم شيئا اذ الجهل يتحقق بالمعدوم كما يتحقق بالموجود او
كون المعدوم المجهول غير داخل في الحد وكلاهما فاسد وقيل هو
صفة تضاد العلم عند احتماله وتصوره واحترز به عن الاشياء
التي لا علم لها فانها لا توصف بالجهل لعدم تصور العلم فيها وانه لا يصلح
عذرا في الآخرة اصلا ذكر في بعض الشروح انه انما قيد بقوله
في الآخرة لانه اختلف في ديانة الكافر اي في اعتقاده محكما من
الاحكام على خلاف ما ثبت في الاسلام في احكام الدنيا فقال ابو
حنيفة رض انها تصلح دافعة للتعرض ودافعة لدليل الشرع في
الاحكام التي احتملت التغير مثل حرمة الخمر ونكاح المحرم ونحوهما حتى
ان اعتقاده يصلح دافعا للدليل الموجب للحرمة فاما في حكم لا يحتمل
التبدل فلا حتى انه لا يعطى للكفر حكم الصحة بحال وكذلك قال ابو يوسف
ومحمد رح الا انهما فرقا بين الخمر وبين نكاح المحارم على ما عرف تمامه
في اصول الفقه لفخر الاسلام رح ويحتمل انه انما قيد به لانه ربما يجعل
عذرا في احكام الدنيا بان التزم عقد الذمة فان جهله حينئذ
يرفع عذاب القتل في الدنيا وان لم يرفع عنه عذاب الآخرة قوله
لانه مكابرة وجحود بعد وضوح الدليل لانه مكابرة وجحودهما
الانكار بعد حصول العلم ووضوح الدليل قال الله تعالى وجحدوا بها
واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا وعن هذا قيل لو سأل القاضي
المدعى عليه بعد دعوى المدعي ايجحد ام تقر فبايهما اجاب يكون
اقرارا فالكفر جحود بعد وضوح الدليل لان الآيات الدالة على وحدانية
الصانع تعالى وكمال قدرته وعظمة الوهيته لا تعد كثرة ولا يخفى على
من له ادنى لب كما قال ابو العتاهية فيا عجبا كيف يعصى الاله

ام كيف

ام كيف يجحده جاحد فعلى كل شيء له آية تدل على انه واحد
وكذا الدلائل على صحة رسالة الرسل من المعجزات القاهرة والحجج الباهرة
ظاهرة محسوسة في زمانهم لا وجه الى ردها وانكارها وقد نقلت
تلك المعجزات بعد انقراض زمانهم بالتواتر قرنا بعد قرن الى
يومنا هذا وكان انكارها بمنزلة انكار المحسوس فلذلك لم يجعل
جهل الكافر عذرا بوجه في الآخرة قوله وجهل شبهة دونه لكنه بسيط
لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل صاحب الهوى في صفات
الله تعالى وفي احكام الآخرة وجهل الباغي لانه مخالف للدليل الواضح
الذي لا شبهة فيه الا انه متأول بالقرآن فكان دون الاول لكنه
لما كان من المسلمين او ممن ينتحل الاسلام لزمنا مناظرته والزامه
فلم نعمل بتأويله الفاسد وقلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل او
نفسه ولا منعة له يضمن وكذلك ساير الاحكام تلزمه وجهل هو
دونه اي دون جهل الكافر لكنه لا يصلح عذرا في الآخرة ايضا وهو جهل
صاحب الهوى في صفات الله عز وجل مثل جهل المعتزلة بالصفات
فانهم انكروها حقيقة لقولهم انه تعالى عالم بلا علم قادر بلا قدرة
سميع بلا سمع بصير بلا بصر وكذا في سائر الصفات ومثل جهل المشبهة
فانهم قالوا يجوز ان يحدث صفات الله عز وجل وزالها عنه مشبهين
الله تعالى بخلقه في صفاته وهذا النوع من الجهل باطل لا يصلح عذرا
في الآخرة لانه مخالف الدليل الواضح الذي لا شبهة فيه سمعا وعقلا
اما السمع فلقوله تعالى ولا يحيطون بشيء من علمه الا بما شاء انزله
بعلمه ان الله هو الرزاق ذو القوة المتين ان الله لذو فضل على الناس
الى غير هما من الآيات فانها تدل على ان لله تعالى صفات هي معان وراء
الذات واما العقل فهو ان المحدثات كما دلت على وجود الصانع
جل جلاله دلت على كونه حيا عالما قادرا سميعا بصيرا فوجب ان
يكون له حيوة وعلم وقدرة وسمع وبصر وان يكون هذه الصفات

معاني وراء الذات اذ يحيل العقل ان يحكم بعالم لا علم له وحي لا حيوة
له وقادر لا قدرة له ولا يفرق بين قول القائل ليس بعالم وبين قوله
لا علم له وكذا في جميع الصفات وقد عرف بدلالة العقل ايضا ان ما
هو محل الحوادث حادث فلا يجوز ان تكون صفاته تعالى حادثة
لاستلزامه حدوث الذات الذي هو محل فثبت بالدليل الواضح الذي
لا شبهة فيه انه تعالى موصوف بصفات الكمال منزه عن النقيضة
والزوال وان صفاته قائمة بذاته وليست بعارضة تحدث وتزول
بل هي ازلية لا اول لها ابدية لا اخر لها وكان ما ذهب اليه اهل الاهواء
باطلا وجهلا بعد وضوح الدليل فلا يصلح عذرا في الآخرة وكذا جهلهم
باحكام الاخرة مثل جهل المعتزلة لسوال المنكر والنكير وعذاب القبر
والميزان والشفاعة لاهل الكبائر وجواز العفو عما دون الشرك
وجواز خراج اهل الكبائر الموحدين من النار وانكارهم اياها ومثل
انكار الجهمية خلود الجنة والنار واهاليهما جهل باطل لان الدلائل
الناطقة بهذه الاحكام من الكتاب والسنة كثيرة واضحة لا تخفى على
من تامل فيها عن انصاف فالجهل بها لا يكون عذرا في الآخرة فكجهل الكافر
وكذلك جهل الباغي وهو الذي خرج عن طاعة الامام الحق ظانا انه على
الحق والامام على الباطل متمسكا في ذلك بتاويل فاسد فان لم يكن له
تاويل فحكمه كحكم اللصوص كما سنبينه لا يصلح عذرا لانه مخالف للدليل
الواضح فان الدلائل على كون الامام العدل على الحق مثل الخلفاء الراشدين
ومن سلك طريقتهم الائمة على وجه يعد جاحدها مكابرا معاندا
وتوضيحه يتوقف على معرفة قصة البغاة وهي ما روي ان المخالفة لما
استحكمت بين علي رض ومعاوية وكثر القتل والقتال بين المسلمين
جعل اصحاب معاوية المصاحف على رؤس الرماح وقالوا لاصحاب علي رض
بيننا وبينكم كتاب الله ندعوكم الى العمل به فاجاب علي رض الى ذلك و
امتنعوا عن القتال ثم اتفقوا على ان ياخذوا حكما من كل جانب

فمن اتفق

فمن اتفق الحكمان على خلافته فهو الامام وكان علي رض لا يرضى
بذلك حجة اجتمع عليه اصحابه فوافقهم عليه فاختير من جانب
معاوية عمرو بن العاص وكان داهيا ومن جانب علي ابو موسى
الاشعري رض وكان من شيوخ الصحابة فقال عمرو لابي موسى
تعزلهما اولا ثم نتفق على واحد منهما واجابه ابو موسى اليه ثم
قال ابي موسى انت اكبر سنا مني فاعزل عليا اولا عن الامامة فصعد
ابو موسى المنبر وحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات
وذكر الفتنة ثم اخرج خاتمه من اصبعه وقال اخرجت عليا عن
الخلافة كما اخرجت خاتمي من اصبعي ونزل ثم صعد عمرو المنبر
فحمد الله تعالى واثنى عليه ودعا للمؤمنين والمؤمنات وذكر الفتنة
ثم اخذ خاتمه وادخله في اصبعه وقال ادخلت معاوية في الخلافة
كما ادخلت خاتمي هذا في اصبعي فعرف علي رض انهم افسدوا عليه
الامر فخرج على علي رض قريب من اثني عشر الف رجل من عسكره
زاعمين ان عليا كفر حين نزل حكم الله واخذ بحكم الحاكمين فهولاء
هم الخوارج الذين تفرقوا في البلاد وزعموا ان من اذنب ذنبا فقد
كفر وكان هذا منهم جهلا باطلا لانه مخالف للدليل الواضح فان امامة
علي رض تثبت باختيار كبار الصحابة من المهاجرين والانصار كما
تثبت امامة من قبله به والرضا بحكم الحاكمين فيما لا نص فيه امر
اجمع المسلمون على جوازه منصوص عليه في الكتاب فكيف يكون
معصية وكذا المسلم لا يكفر بالمعصية فان الله تعالى اطلق اسم الايمان
على مرتكب الذنب في كثير من الآيات لقوله تعالى يا ايها الذين آمنوا
كتب عليكم القصاص يا ايها الذين آمنوا لا تتخذوا عدوي وعدوكم
اولياء يا ايها الذين آمنوا توبوا الى الله توبة نصوحا عسى ربكم
ان يكفر عنكم سيئاتكم وتوبوا الى الله جميعا ايها المؤمنون ونحوها
فجهلهم بعد وضوح الادلة لا يكون عذرا كجهل الكافر الا انه اي لكن

صاحب الهوى او الباغي متاول بالقرآن اي متمسك به ماول له على وفق
رائه فان نافي الصفات تمسك بانه تعالى وصف ذاته بالوحدانية
في القرآن ونزه نفسه عن الشريك في آيات كثيرة فلو اثبتنا الصفات
له لكانت قديمة ولكانت اغيارا للذات واثبات الاغيار في الازل
مناف التوحيد ومجوز الحدوث في الصفات تعلق بنحو قوله تعالى
وجاء ربك هل ينظرون الا ان ياتيهم الله في ظلل من الغمام هل
ينظرون الا ان تاتيهم الملئكة او ياتي ربك والباغي احتج بقوله تعالى
ان الحكم الا لله ومن يعص الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا
خالدا فيها ومن يقتل مومنا متعمدا فجزاؤه جهنم خالدا فيها وكان
هذا الجهل دون الجهل الاول من هذا الوجه وان كان لا يصلح عذرا في الآخرة
لكن الجاهل الذي هو صاحب الهوى والباغي لما كان من المسلمين لانه
بالبغي لا يخرج عن الاسلام وكذا بالهوى اذا لم يغل فيه او ممن ينتحل
الاسلام يعني اذا غلا في هواه حتى كفر ولكنه ينتسب الى الاسلام مع ذلك
كغلاة الروافض والمجسمة لزمنا مناظرته والزامه قبول الحق بالدليل
فلم نعمل بتاويله الفاسد فاذا استحل الباغي الاموال والدماء بتاويل
ان مباشرة الذنب كفر لا يحكم باجتهاده في حقه بتاويله كما حكمنا باباحة
الخمر في حق الكافر بديانته لانه يعتقد الاسلام حقا فامكن مناظرته
والزام الحجة عليه بخلاف الكافر لان ولاية المناظرة والالزام منقطعة
فوجب العمل بديانته في حقه فلذلك قلنا ان الباغي اذا اتلف مال العادل
او نفسه ولا منعة له يضمن كما لو اتلفه غير البغاة ولاية الالزام وكذلك
اي كوجوب الضمان سائر الاحكام التي تلزم المسلمين يلزمه لانه
مسلم وولاية الالزام باقية فاذا صار للباغي منعة سقط عنه ولاية
الالزام بالدليل حسا وحقيقة فوجب العمل بتاويله الفاسد فلم يوخذ
بضمان في نفس ولا مال بعد التوبة كما لم يوخذ به اهل الحرب بعد الاسلام
وهذا بخلاف الاثم فان الباغي باثم وان كان له منعة لان المنعة لا

تظهر

تظهر في حق الشارع والخروج على الله تعالى حرام ابدا والجزاء واجب
لله تعالى ابدا الا ان يعفوه فاما ضمان العباد فيحتمل ان لا يكون كما في
الخمر وانما وجب شرعا فلا يتحقق الا بعلم الخطاب والتامل فيه وهذا
اذا هلك المال في يده فان كان قائما في يده وجب رده على صاحبه لانه
لم يملك ذلك الا بالاخذ كما لا يملك مال اهل البغي والتسوية بين الفئتين
المقاتلتين بتاويل الدين في الاحكام اصل وقد روي عن محمد رح انه
قال افتي في اهل البغي اذا تابوا بان يضمنوا ما اتلفوا من النفوس و
الاموال ولا الزمهم ذلك في الحكم لانهم كانوا معتقدين الاسلام وقد
ظهر له خطاؤهم في التاويل الا ان ولاية الالزام اذا كانت منقطعة للمنعة
فلا يجبرون على اداء الضمان في الحكم ولكن يفتى به فيما بينهم وبين ربهم
ولا يفتى اهل العدل بمثله لانهم محقون في قتالهم وقتلهم ممتثلون
الامر كذا في المبسوط وحاصل هذا الدليل ان المغير للحكم اجتماع التاويل
والمنعة فاذا تجرد احدهما عن الآخر لا يتغير الحكم في حق ضمان المصابات
حتى ان قوما غير متاولين غلبوا على مدينة فقتلوا الانفس واستهلكوا
الاموال ثم ظهر عليهم المسلمون اخذوا بجميع ذلك بتجرد المنعة عن التاويل
قوله وكذلك جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة
من علماء الشريعة او عمل بالغريب من السنة على خلاف الكتاب او
السنة المشهورة مردود بطل ليس بعذر اصلا مثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد وحل متروك التسمية عامدا والقصاص
بالقسامة والقضاء بشاهد ويمين والنوع الثالث جهل يصلح
شبهة وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع الشبهة
كالمحتجم اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته لم تلزمه الكفارة لانه
جهل في موضع الاجتهاد وكذلك اي ومثل جهل الباغي وصاحب الهوى
جهل من خالف في اجتهاده الكتاب والسنة المشهورة مثل الفتوى
ببيع امهات الاولاد كان بشر المريسي وداود الاصفهاني ومن تابعه

من اصحاب الظواهر ويقولون بجواز بيع ام الولد متشبثين في ذلك
بما روي عن جابر بن عبد الله انه قال كنا نبيع امهات الاولاد على عهد
رسول الله عليه الصلوة والسلام وبان المالية ومحلية البيع قبل الولادة
معلومة فيها بيقين فلا يرتفع بعد الولادة بالشك وعند جمهور العلماء
لا يجوز بيعها لدلالة الاثار المشهورة عليه مثل قوله عليه الصلوة والسلام
لمارية اعتقها ولدها وقوله عليه الصلوة والسلام ايما امة ولدت من
سيدها فهي معتقة عن دبر منه وما روي عن سعيد بن المسيب انه قال
امر رسول الله عليه الصلوة والسلام بعتق امهات الاولاد من غير الثلث
وان لا يبعن في دين وما روي عن عمر رض انه كان ينادي على المنبر الا
ان بيع امهات الاولاد حرام ولا رق عليها بعد موت مولاها وقد تلقاها
القرن الثاني بالقبول وانعقد الاجماع على عدم جواز بيعها وكان القول
بالجواز مخالفا للاحاديث المشهورة والاجماع فكان مردودا ومثل
الفتوى بحل متروك التسمية عمدا عملا بقوله عليه الصلوة والسلام تسمية
الله في قلب كل مومن وبالقياس على متروك التسمية بالنسيان فانه
مخالف لقوله تعالى ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه وانه لفسق و
القصاص بالقسامة اذا وجد القتيل في محلة ولا يدري قاتله يجب
القسامة على اهل المحلة والدية على عواقلهم عندنا ولا يجب قصاص
بحال وقال مالك واحمد بن حنبل والشافعي رح في القديم ان كان بين
القتيل واهل المحلة عداوة ظاهرة او لوث بينهم وهو ما يغلب على ظن
القاضي والسامع صدق المدعي يومر الولي بان يعين القاتل منهم
ثم يحلف الولي خمسين يمينا لانه قتله عمدا فاذا حلفه يقتص له من
القاتل متمسكين في ذلك بظاهر قوله عليه الصلوة والسلام لاولياء
المقتول الذي وجد في خيبر اتحلفون وتستحقون دم صاحبكم
الحديث اي دم قاتل صاحبكم وحجة من ابى وجوب القصاص بالقسامة
الاحاديث المشهورة فان النبي عليه الصلوة والسلام قضى بالقسامة

والدية

والدية على اليهود في قتيل وجد بين اظهرهم وروي ان رجلا
جاء الى رسول الله عليه الصلوة والسلام فقال اني وجدت قتيلا
في بني فلان فقال اخبر من شيوخهم خمسين رجلا فيحلفون بالله
ما قتلناه ولا علمنا له قاتلا فقال وليس لي من اخي الا هذا فقال نعم
ولكن مائة من الابل وفي الخبر ان قتيلا وجد بين وادعة وارحب
وكان الى وادعة اقرب فقضى عمر رض عليهم بالقسامة والدية
فقالوا ايماننا تدفع عن اموالنا ولا اموالنا تدفع عن ايماننا
فقال حقنتم دماءكم بايمانكم واغرمكم الدية لوجود القتيل بين
اظهركم وكان ذلك بمحضر من الصحابة ولم ينكر عليه احد فحل محل
الاجماع وكان القول بوجوب القصاص بها مخالفا لهذه الادلة
الظاهرة المشهورة ولقوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي
واليمين على من انكر فكان مردودا والقضاء بشاهد ويمين اي
ومثل الفتوى بوجوب القضاء بشاهد واحد ويمين المدعي عملا
بما روي ان النبي عليه الصلوة والسلام قضى كذلك فانه مخالف للكتاب
وهو قوله تعالى واستشهدوا شهيدين من رجالكم الى ان قال
ذلكم اقسط عند الله واقوم للشهادة وادنى ان لا ترتابوا والحديث
المشهور وهو قوله عليه الصلوة والسلام البينة على المدعي واليمين
على من انكر كما مر بيانه في باب اقسام السنة فيكون مردودا ففي
هذه المسائل ونظائرها ان اعتمد الخصم على القياس فهو عمل منه
بالاجتهاد على خلاف الكتاب والسنة وان اعتمد على الخبر فهو عمل منه
بالغريب من السنة على خلافهما او خلاف احدهما فيكون فاسدا
والنوع الثالث جهل يصلح شبهة اي شبهة دارية للحد وما يرجع فيه معنى
العقوبة من الكفارات وهو الجهل في موضع الاجتهاد الصحيح او في موضع
تحقق فيه اجتهاد غير مخالف للكتاب والسنة وهو المراد بالصحيح او
الجهل في موضع لم يوجد فيه اجتهاد ولكنه موضع اشتباه كالمحتجم

اى كالصائم المحتجم فى رمضان اذا افطر على ظن ان الحجامة فطرته
لم يلزمه الكفارة لانه جهل حصل فى موضع الاجتهاد فان الحجامة عند
الاوزاعى ره تفسد الصوم فيصلح شبهة فى سقوط الكفارة كذا فى ب
بعض الفوائد وذكر شيخ الاسلام خواهر زاده رح فى شرح كتاب الصوم
ان الصائم لو احتجم وظن ان ذلك يفطره ثم اكل متعمدا ولم يستفت عالما
ولم يبلغه الحديث او بلغه وعرف نسخه او تاويله وجب عليه الكفارة لان ظنه
حصل فى غير موضعه فان فساد الصوم لوصول الشئ الى باطنه ولم يوجد
فساد الصوم بالاستقاء والحيض بخلاف القياس فيكون ظنه مجرد جهل وهو
غير معتبر فان استفتى فقيها يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه فافتى بالفساد
فافطر بعد ذلك متعمدا لا يجب عليه الكفارة لان على العامى ان يعمل بفتوى المفتى
اذا كان المفتى ممن يوخذ منه الفقه ويعتمد على فتواه وان كان يجوز ان يكون
مخطيا فيما يفتى لانه لا دليل للعامى فيه سوى هذا فكان معذورا فيما صنع
ولا عقوبة على معذور ولو لم يستفت ولكنه بلغه الحديث ولم يعرف نسخه
ولا تاويله قال ابو حنيفة ومحمد رح والحسن بن زياد لا كفارة عليه لان الحديث
وان كان منسوخا لا يكون ادنى درجة من الفتوى اذا لم يبلغه النسخ فيصير
شبهة وقال ابو يوسف رح عليه الكفارة لان معرفة الاخبار والتمييز بين صحيحها
وسقيمها وناسخها ومنسوخها مفوض الى الفقهاء فليس للعامى ان ياخذ
بظاهر الحديث لجواز ان يكون مصروفا عن ظاهره او منسوخا لما له الرجوع
الى الفقهاء والسوال عنهم فاذا لم يسال فقد قصر فلا يعذر وهكذا ذكر
شمس الائمة رح ايضا فتبين ان الظن فى هذه المسئلة بدون اعتماده
على فتوى او حديث ليس بمعتبر وان قول الاوزاعى لا يصير شبهة لانه
مخالف للقياس كما ان قول من قال يفسد الصوم بالغيبة غير معتبر فى سقوط
الكفارة لذلك قوله ومن زنى بجارية والده على ظن انها تحل له لم يلزمه
لانه جهل فى موضع الاشتباه ومن زنى بجارية والده بيان القسم الثانى
وهو الجهل فى موضع الاشتباه واعلم ان الشبهة الدارئة للحد نوعان

شبهة

شبهة فى الفعل ويسمى شبهة اشتباه لانها تنشأ من الاشتباه وشبهة
فى المحل ويسمى شبهة الدليل والشبهة الحكمية فالاول هو ان يظن الانسان
ما ليس بدليل الحل دليلا فيه ولا بد فيها من الظن ليتحقق الاشتباه والثانية
ان يوجد الدليل الشرعى النافى للحرمة فى ذاته مع تخلف حكمه لمانع اتصل به
وهذا النوع لا يتوقف تحققه على ظن الجانى فمن هذا القسم ما لو وطئ الاب
جارية ابنه فانه لا يجب عليه الحد وان قال علمت انها على حرام لان المؤثر
فى ايراث الشبهة الدليل الشرعى وهو قوله عليه الصلوة والسلام انت
ومالك لابيك وهو قائم فلا تفترق الحال بين الظن وعدمه فى سقوط
الحد ومن القسم الاول ما اذا وطئ الابن جارية ابيه او جارية امه او وطئ
الرجل جارية امراته فان قال ظننت انها تحل لى لا يجب الحد عليهما عندنا
وقال زفر رح يجب عليهما الحد لان السبب هو الزنا وقد تقرر بدليل انهما
لو قالا علمنا بالحرمة يلزمهما الحد فلو سقط انما سقط بالظن والظن لا
يغير من الحق شيئا كمن وطئ جارية اخيه وقال ظننت انها تحل لى ولكنا
نقول قد تمكنت بينهما شبهة واشتباه لان الاملاك متصلة بين الاباء
والابناء والمنافع دائرة ولهذا لا تقبل شهادة احدهما لصاحبه والولد
جزء ابيه فربما يشتبه انها لما كانت حلالا للاصل يكون حلالا للجزء
ايضا فيصير هذا الجهل شبهة فى سقوط الحد كقوم سقوا على مائدة خمرا
لم يجب الحد على من لم يعلم انه خمر وهذا بخلاف ما لو زنى بجارية اخيه
او اخته وقال ظننت انها تحل لى حيث لم يجعل الجهل شبهة فى سقوط الحد
لان منافع الاملاك بينهما متانية عادة فلا يكون هذا محل الاشتباه
فلا يصير الجهل شبهة قوله والنوع الرابع جهل يصلح عذرا وهو جهل
من اسلم فى دار الحرب فانه يكون عذرا له فى الشرائع لانه غير مقصر لخفاء
الدليل والنوع الرابع جهل يصلح عذرا والفرق بينه وبين القسم الثالث
انه بناء على عدم الدليل والقسم الثالث بناء على اشتباه ما ليس بدليل و
الاول يؤثر فى اسقاط ما يسقط بالشبهة دون غيره والثانى يؤثر فى

جميع ما يتوقف على العلم والجهل في دار الحرب من مسلم لم يهاجر يكون عذرا
في الشرائع حتى لو مكث مدة ولم يصل فيها ولم يصم ولم يعلم ان عليه الصلوة
والصوم لا يكون عليه قضاؤهما وقال زفر رح يجب عليه قضاؤهما
لانه لقبول الاسلام صار ملتزما لاحكامه ولكن قصر عنه خطاب
الاداء لجهله به وذلك لا يسقط القضاء بعد تقرر السبب الموجب كالنائم
اذا انتبه بعد مضي وقت الصلوة ونحن نقول ان الخطاب ان ظهر
في حقه لعدم بلوغ النبي حقيقة بالسماع ولا تقديرا باستفاضته و
شهرته بان دار الحرب ليس بمحل استفاضة احكام الاسلام فيصير
الجهل بالخطاب عذرا لانه غير مقصر في طلب الدليل وانما جاء الجهل
من قبل خفاء الدليل في نفسه حيث لم يشتهر في دار الحرب بسبب انقطاع
ولاية التبليغ عنهم بخلاف الذمي اذا اسلم في دار الاسلام ولم يصل في مدة
ولم يعلم بوجوبها كان عليه قضاؤها لانه في دار شيوع الاحكام ويرى
شهود الناس الجماعات ويمكنه السؤال عن احكام الاسلام وترك السؤال
فالطلب تقصير منه فلا يعذر لكن لم يطلب الماء في العمران لما ان الماء
معدوم فتيمم وصلى والماء موجود لم يجز صلوته لانه مقصر بترك الطلب
في موضع الماء غالبا بخلاف ما اذا ترك الطلب في المفازة على ظن عدم الماء
وتيمم وصلى حيث يجوز صلوته لانه ليس بمقصر بترك الطلب في هذا
الموضع فاما اذا لم يكن على طمع من الماء لم يلزمه الطلب لعدم الفائدة
قوله وكذلك جهل الوكيل والماذون بالطلاق وضده وجهل الشفيع
بالبيع والمولى بجناية العبد والبكر بالانكاح وكذلك اي وكجهل من
اسلم في دار الحرب جهل الوكيل بالوكالة وجهل الماذون بالاذن وهما
المرادان بالطلاق يكون عذرا حتى لو تصرفا قبل بلوغ الخبر اليهما
لم ينفذ تصرفهما على الموكل والمولى ولو وكله ببيع شيء يتسارع اليه
الفساد ولم يعلم بالوكالة حتى فسد ذلك الشيء لم يضمن شيئا ولو وكله
بشراء شيء بعينه فاشتراه الوكيل لنفسه قبل العلم بالوكالة يصح ويعد

العلم

العلم لا يصح ولو باع متاعا للموكل قبل العلم بالوكالة لا ينفذ على الموكل
بل يتوقف على اجازته كبيع الفضولي وذلك لان في الاطلاق ضرب
ايجاب والزام حيث انه يلزم الوكيل والعبد حقوق العقد من التسليم
والتسليم ونحوهما ويمتنع على الوكيل شراء شيء وكل بشرائه بعينه و
بيع شيء وكل ببيعه ممن لا يقبل شهادته له ويطالب له العبد بعهدة
تصرفاته بعد الاذن في الحال ولم يكن مطالبا بها قبل الاذن فلا يثبت
حكم الوكالة والاذن في حقهما قبل العلم لدفع الضرر عنهما الا ترى ان حكم
الشرع لا يلزم في حقه مع كمال ولايته قبل العلم به فلان لا يثبت حكم من
جهة العبد الذي هو قاصر الولاية كان اولى وكذا جهل الوكيل بالعزل و
جهل الماذون بالحجر وهما المرادان بقوله وضده عذر لخفاء الدليل ولزوم
الضرر على كل واحد منهما لصحة العزل والحجر اذ الوكيل يتصرف على ان يلزم
تصرفه على الموكل والعبد يتصرف على ان يقضي دينه من كسبه ورقبته
وبالعزل والحجر يلزم التصرف على الوكيل ويتاخر دين العبد الى العتق و
يؤدي بعد العتق من خالص ملكه وفيه من الضرر ما لا يخفى فيتوقف
ثبوته على العلم وجهل الشفيع بالبيع يكون عذرا حتى اذا علم بالبيع بعد
زمان يثبت له حق الشفعة والمولى بجناية العبد اذا جنى العبد
جناية خطأ يخير المولى بين الدفع والفداء فاذا تصرف المولى في
هذا الجاني بالبيع او بالاعتاق ونحوهما بعد العلم بجنايته يصير
مختارا للفداء وهو الارش فان لم يعلم بالجناية حتى تصرف فيه ببيع
ونحوه لا يصير مختارا للفداء بل يجب عليه الاقل من القيمة ومن الارش
ويصير جهله بالجناية عذرا والمراة بالانكاح اي جهل المراة البكر
البالغة بانكاح الولي يكون عذرا حتى لا يكون سكوتها قبل العلم
رضا بالنكاح لان دليل العلم خفي في حقهما لان هذه الامور لا تكون
مشهورة ويستبد صاحب الدار بالبيع والعبد بالجناية والولي
بالانكاح فلا يحصل العلم للشفيع والمولى والمراة بهذه الامور وفي

كل واحد من هذه الامور الزام ضرر حيث يلزم على المولى الدفع او
الفداء جناية العبد ويلزم على الشفيع ضرر الجار بالبيع ويلزم احكام
النكاح على المراة بالانكاح فيتوقف ثبوت هذه الامور على العلم
كاحكام الشرع ولهذا شرط ابو حنيفة رض في الذي يبلغه من غير
رسالة العدد او العدالة ليكون فيه الزاما على ما مر بيانه في بيان
اقسام السنن قوله والامة المنكوحة بخيار العتق بخلاف الجهل
بخيار البلوغ على ما عرف والامة المنكوحة تختار العتق اذا اعتقت
الامة المنكوحة ثبت لها الخيار اي ان شاءت اقامت مع الزوج و
ان شاءت فارقته لقوله عليه الصلوة والسلام لبريرة حين عتقت
ملكت بضعك فاختاري وهو يمتد الى اخر المجلس لانه ثابت بتخيير
الشرع فيكون بمنزلة الثابت بتخيير الزوج ويسمى هذا الخيار العاقة
فان لم تعلم بالاعتاق او علمت به ولم تعلم بثبوت الخيار لها شرعا كان الجهل
منها عذرا حتى كان لها خيار مجلس العلم بعد ذلك لانها دافعة عن نفسها
لزوم زيادة الملك عليها والجهل يصلح عذرا للدفع ولان دليل العلم
بالخيار خفي في حقها لانها مشغولة بخدمة المولى فلا تتفرغ لمعرفة
احكام الشرع فلا يقوم اشتهار الدليل في دار الاسلام مقام العلم
وكذا دليل العلم بالاعتاق لان المولى مستبد به فلا يمكنها الوقوف
عليه قبل الاخبار بخلاف بخيار البلوغ على ما عرف اذا زوج الصغير
او الصغيرة غير الاب والجد من الاولياء يصح النكاح ويثبت لهما
الخيار في قول ابي حنيفة ومحمد رح لان التزويج صدر ممن هو قاصر
الشفقة بالنسبة الى الاب وقد ظهر تاثير القصور في امتناع
ثبوت الولاية في المال فيثبت لهما الخيار اذا ملكا امر انفسهما
بالبلوغ كالامة اذا اعتقت ويسمى هذا الخيار البلوغ وهو يبطل
بالسكوت في جانبها اذا كانت بكرا لان ثبوت الخيار لها لعدم تمام
الرضاء منها ورضاء البكر البالغة يتم بسكوتها شرعا كما لو

زوجت

زوجت بعد البلوغ فسكتت ولهذا لو بلغت ثيبا لا يبطل
خيارها بالسكوت كما لم يبطل خيار الغلام به فان لم تعلم بالنكاح
وقت البلوغ كان الجهل منها عذرا لخفاء الدليل اذ الولي مستبد
بالانكاح وان علمت بالنكاح ولم تعلم بالخيار لم تعذر وجعل سكوتها
رضا لان الدليل العلم بالخيار في حقها مشهور غير مستور
لاشتهار احكام الشرع في دار الاسلام وعلم المانع من التعلم
اذ هي لم تكن مشغولة قبل البلوغ بشيء يمنعها عن التعلم فكان
سبيلها ان يتعلم ما يحتاج اليه بعد البلوغ فلا تعذر بالجهل وكانها
تريد بذلك الزام فسخ النكاح على الزوج لان خيار البلوغ شرع
لالزام النقض لا للدفع لان من له الخيار يريد دفع ضرر ظاهر فان
المسلة مفروضة فيما اذا كان الزوج كفوا والمهر وافرا ولم يفعل
ذلك مجانة وفسقا فثبت انه شرع للالزام في حق الخصم الاخر و
الجهل لا يصلح حجة للالزام والمعتقة تدفع زيادة الملك عن نفسها
والجهل يصلح حجة للدفع ولهذا شرط القضاء لوقوع الفرقة في خيار
البلوغ حتى لو مات احدهما بعد الاختيار قبل القضاء يرثه الاخر
ولم يشترط في خيار العتق بل يثبت الفرقة بنفس الخيار لان السبب
زيادة ملك الزوج عليها فانه قبل العتق كان يملك مراجعتها في قرء
فيملك عليها تطليقتين وقد زاد ذلك بالعتق فكان لها ان تدفع
الزيادة ولا يتوصل الى دفع الزيادة الا بدفع اصل الملك فكما ان دفع
اثبات الملك عند عدم رضاها يتم بها ولا يتوقف على القضاء فكذلك
دفع زيادة الملك فاما في خيار البلوغ فلا يزداد الملك وانما ثبت
الخيار لتوهم ترك النظر من الولي وذلك غير متيقن به فلا يتم الفرقة
الا بالقضاء قوله واما السكر فهو نوعان سكر بطريق مباح
كشرب الدواء وشرب المكره والمضطر وانه بمنزلة الاغماء
وسكر بطريق محظور وانه لا ينافي الخطاب قال الله تعالى يا ايها

السكر

الذين آمنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى فلا يبطل شيا
من الاهلية وتلزمه احكام الشرع وتنفذ تصرفاته كلها
واما السكر فكذا قيل هو سرور يغلب على العقل بمباشرة بعض
الاسباب الموجبة له فيمنع الانسان عن العمل بموجب عقله
من غير ان يزيله ولهذا بقي السكران اهلا للخطاب فعلى هذا
القول لا يكون ما حصل من شرب الدواء مثل الافيون من
اقسام السكر لانه ليس بسرور وقيل هو غفلة تلحق الانسان
مع فتور في الاعضاء بمباشرة بعض الاسباب الموجبة لها من غير مرض
وعلة وقيل هو مغير يزول به العقل عند مباشرة بعض الاسباب
المزيلة فعلى هذا القول بقاؤه مخاطبا بعد زوال العقل يكون امرا
حكميا ثابتا بطريق الزجر عليه لمباشرته المحرم لا ان يكون العقل باقيا
حقيقة لانه يعرف باثره ولم يبق للسكران من اثار العقل شيء فلا يحكم
ببقائه وهو نوعان سكر بطريق مباح كشرب الدواء اي كسكر حاصل
بشرب الدواء كالافيون والبنج كذا ذكر فخر الاسلام رح وذكر القاضي الامام
فخر الدين رح في فتاواه وشرح الجامع الصغير نقلا عن ابي حنيفة وسفيان
الثوري رح ان الرجل ان كان عالما بفعل البنج وتاثيره في العقل ثم اقدم على
اكله فانه يصح طلاقه وعتاقه وذكر في المبسوط لا باس ان يتداوى به
الانسان بالبنج فاذا اراد ان يذهب عقله منه به فلا ينبغي ان يفعل ذلك
لان الشرب على قصد السكر حرام وشربا لمكره والمضطر اي وسكر حاصل
بشرب المكره بما فيه الجاء الخمر ويشرب المضطر اياها بان اضطر الى شربها
للعطش فشرب منها ما يرد به العطش فسكر به وانه اي هذا النوع من
السكر بمنزلة الاغماء حتى منع صحة الطلاق والعتاق وسائر التصرفات
لانه ليس من جنس اللهو فصار من اقسام المرض وسكر بطريق محظور
وهو السكر الحاصل بشرب كله محرم من الاشربة نحو الخمر والمطبوخ ادنى
طبخة والمنصف ونحوها وانه اي هذا النوع من السكر لا ينافي الخطاب

بالاجماع

بالاجماع لانه تعالى قال يا ايها الذين امنوا لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى
حتى تعلموا ما تقولون فان كان هذا خطابا في حال سكره فلا شبهة في انه
ليس بمناف للخطاب وان كان في حال الصحو فكذلك ايضا اذ لو كان
منافيا لصار كانه قيل لهم اذا سكرتم وخرجتم عن اهلية الخطاب فلا
تصلوا لان الواو للحال والاحوال شروط حينئذ يصير كقوله للعاقل اذا
جننت فلا تفعل كذا وفساده ظاهر لانه اضافة الخطاب الى حالة
منافية له ولما صح هنا عرفنا انه اهل للخطاب في حالة السكر فان قيل
السكر يعجزه عن استعمال العقل وفهم الخطاب كالنوم والاغماء فينبغي ان
يسقط الخطاب عنه اويتاخر كالنائم والمغمى عليه قلنا الخطاب انما يتوجه
على العبد باعتدال الحال واقيم السبب الظاهر وهو البلوغ عن عقل مقامه
تيسيرا لتعذر الوقوف على حقيقته وبالسكر ما يفوت هذا المعنى ثم قدرته
على فهم الخطاب ان فاتت بآفة سماوية يصلح عذرا في سقوط الخطاب او
تاخره عنه لئلا يؤدي الى تكليف ما ليس في الوسع والى الحرج فاما اذا
فاتت من جهة العبد بسبب هو معصية عدت قائمة زجرا عليه
فبقي الخطاب متوجها عليه وذلك لانه لما كان في وسعه دفع السكر عن
نفسه بالامتناع عن الشرب كان هو بالاقدام على الشرب مضيعا للقدرة
فيبقى التكليف متوجها عليه في حق الاثم وان لم يبق في حق الاداء وبهذا
الطريق بقي التكليف بالعبادات في حقه وان كان لا يقدر على الاداء ولا يصح
منه الاداء كذا في شرح التاويلات واذا ثبت ان السكران مخاطب ثبت ان
السكر لا يبطل شيا من الاهلية لانها بالعقل والبلوغ والسكر ما يؤثر في
العقل بالاعدام فيلزمه احكام الشرع كلها من الصلوة والصوم و
غيرهما وينفذ تصرفاته كلها قولا وفعلا عندنا كالطلاق والعتاق والبيع
والشراء وتزويجه الولد الصغير وتزوجه واقراضه واستقراضه وغيرها
لانه مخاطب كالصاحي وبالسكر ما ينعدم عقله انما يغلب عليه ما يمنعه
عن استعمال عقله وذلك لا يؤثر في تصرفه كذا في اشربة المبسوط قوله

لا الردة استحسانا لا الردة استحسانا فانها لا تصح منه حتى اذا تكلم
بكلمة الكفر لم يحكم بكفره ولم تبن منه امراته لانه مخاطب كالصاحي باعتبار
اقواله وافعاله وجه الاستحسان ان الردة تبتنى على القصد والاعتقاد
ونحن نعلم ان السكران غير معتقد لما يقول بدليل انه لا يذكره بعد الصحو
وما كان عن عقد القلب لا ينسى خصوصا المذاهب فانها تختار
عن فكر وروية وعما هو الاحق من الامور عنده واذا كان كذلك كان
هذا عملا باللسان دون القلب فلا يكون اللسان معبرا عما في الضمير
فجعل كانه لم ينطق به حكما كما لو جرى على لسان الصاحي كلمة الكفر خطأ
كيف ولا يخفى سكران من التكلم بكلمة الكفر عادة وهذا بخلاف ما اذا
تكلم بالكفر هازلا لانه بنفسه استخفاف بالدين وهو كفر وقد صدر
عن قصد صحيح فيعتبر ولا يقال لما جعل السكر المحظور عذرا في الردة
حتى منع صحتها يجوز ان يجعل عذرا في غيرها ايضا لانا نقول عدم صحة
الردة لفوات ركنها وهو تبدل الاعتقاد لا لان السكر جعل عذرا فيها
بخلاف ما يبنى على العبارة من الاحكام مثل الطلاق والعتاق والعقود
لان ركن التصرف قد تحققت فيها من الاهل مضافا الى المحل فوجب القول
بصحتها قوله والاقرار بالحدود الخالصة لله تعالى لان السكران لا يكاد
يثبت على شيء فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل الرجوع و
الاقرار بالحدود اي الاقرار بمباشرة اسباب الحدود الخالصة لله تعالى مثل
حد الزنا والشرب والسرقة الصغرى والكبرى فاذا اقر بشيء من هذه
الحدود لم يؤخذ به لان الرجوع عن الاقرار بهذه الحدود يصح وقد قارنه
دليل الرجوع وهو السكر اذ السكران لا يثبت على شيء اما يقول الا ترى
ان العلماء اتفقوا على ان السكر لا يتحقق بدون هذا الحد وهو اختلاط
الكلام وعدم الثبات على قوله فاقيم السكر مقام الرجوع فيعمل فيما يحتمل
الرجوع من الاقارير واحترز بقوله الاقرار بالحدود عن مباشرة سبب
الحد فانه مواخذ بافعاله حتى لو زنى في سكره يحد اذا صحا ولا يصير السكر

شبهة دارية

شبهة دارية للحد لانه حصل بسبب هو معصية فلا يصح سببا
للتخفيف وكذا الحكم في مباشرة سائر اسباب الحدود وبقوله الخالصة
عن الاقرار بحد القذف والقصاص من حقوق العباد فدليل الرجوع وهو
السكر كان اولى ان لا يبطل وفي قوله فيما يحتمل الرجوع اشارة الى ان الكافر
اذا اسلم في حالة السكر يحكم بصحة اسلامه لوجود احد الركنين ترجيحا
لجانب الاسلام كما في المكره ودليل الرجوع وهو السكر وان كان يقارنه لكن
الاسلام لا يقبل الرجوع لكونه ردة فلا يؤثر فيه دليل الرجوع ولو اثبتنا
الردة في السكر مانع من صحتها فلا يمكن اثباتها بما يمنع ثبوتها قوله
واما الهزل فتفسيره اللعب وهو ان يراد بالشيء غير ما وضع له فلا
ينافي الرضا بالمباشرة ولهذا يكفر بالردة هازلا لا لكنه ينافي اختيار
الحكم والرضا بمنزلة شرط الخيار في البيع فيؤثر فيما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة فاذا تواضعا على الهزل باصل البيع ينعقد البيع فاسدا
غير موجب للملك وان اتصل به القبض كخيار المتبايعين وكما اذا
شرط الخيار لهما ابدا فاذا انقضى احدهما انتقض وان اجازا جاز لكن
عند ابي حنيفة رح يجب ان يكون مقدرا بالثلاث واما الهزل
فتفسيره اللعب اي لغة وفي الاصطلاح هو ان يراد بالشيء غير ما وضع له
وليس المراد من الوضع ههنا وضع اللغة اذ غير كالاسد للهيكل المطلوب
والانسان للحيوان الناطق بل المراد وضع العقلاء والشرع فان الكلام
موضوع عقلا لافادة معناه حقيقة او مجازا والتصرف الشرعي موضوع
لافادة حكمه فاذا اريد غير موضوعه العقلي وهو عدم افادة معناه اصلا
واريد بالتصرف غير موضوعه الشرعي وهو عدم افادته الحكم اصلا
فهو الهزل ويتبين بما ذكرنا الفرق بين المجاز والهزل فان الموضوع
العقلي للكلام وهو افادة المعنى في المجاز مراد وان لم يكن الموضوع له
اللغوي مرادا وفي الهزل كلاهما ليس بمراد ولهذا فسره الشيخ رح باللعب
اذ اللعب ما لا يفيد فائدة اصلا وهو معنى ما نقل عن الشيخ ابي منصور رح

ان الهزل ما لا يراد به معنى يوضح الفرق بينهما ان مقابل المجاز الحقيقة
ومقابل الهزل الجد والمجاز داخل في الجد حقيقة فكان الهزل مخالفا
لهما ولهذا جاز المجاز في كلام صاحب الشرع ولا يجوز الهزل فيه لاستلزامه
خلوه عن الافادة وهو باطل فلا ينافي الرضا بالمباشرة يعني لما كان تغيير
الهزل ما قلنا كان الهزل غير مناف للرضا بمباشرة نفس التصرف لان
الهازل يتكلم بما هزل به عن اختيار صحيح ورضا تام ولهذا اي ولانه
لا ينافي الرضا بالمباشرة يكفر بالردة هازلا لان التكلم بكلمة الكفر هازلا
استخفاف بالدين الحق وهو كفر فيصير مرتدا بنفس الهزل بما هزل به
بخلاف المكره على الكفر اذا جرى على لسانه كلمة الكفر حيث لا يكفر لانه غير
راض بالمباشرة والحكم جميعا فصار كان المباشرة لم توجد ولكنه اي الهزل
ينافي الاختيار بحكمه اي بحكم ما هزل به والرضا به بمنزلة شرط الخيار في
البيع فانه يعدم الرضا والاختيار في حق الحكم لان عمله في حق الحكم غير
ولا يعدم الرضا والاختيار في حق مباشرة السبب لان قوله بعت و
اشتريت يوجد برضا العاقد واختياره فكذا في الهزل يوجد الرضا
والاختيار في حق السبب ولا يوجد في حق الحكم الا ان الهزل في البيع يفسد
وشرط الخيار لا يفسده على ما سنبينه وانما جمع بين الاختيار و
الرضا لان الاختيار قد ينفك عن الرضا كما في مسائل الاكراه فصار
الهزل في جميع التصرفات بمنزلة شرط الخيار فيؤثر فيما يحتمل النقض
كالبيع والاجارة ولا يؤثر فيما لا يحتمله كالطلاق والعتاق ولما كان
الهزل ينافي اختيار الحكم والرضا به وجب تخريج الاحكام مع الهزل على
انقسامها في حكم الاختيار والرضا فكل حكم يتعلق بالسبب ولا
يتوقف ثبوته على الرضا والاختيار يثبت مع الهزل وكل حكم يتعلق
بالرضا والاختيار لا يثبت مع الهزل ثم جملة ما يدخل فيه الهزل انواع
ثلثة انشاء تصرف واخبار عنه وما يتعلق بالاعتقاد والانشاء على
وجهين ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما لا يحتمله كالطلاق و

العتاق

العتاق والاخبار ايضا على وجهين الاقرار ما يحتمل النقض والاقرار
بما لا يحتمله وما يتعلق بالاعتقاد على وجهين ايضا وهو حسن كالايمان
وما هو قبيح كالردة والقسم الاول وهو الانشاء الذي يحتمل النقض اذا
دخل الهزل فيه على ثلثة اوجه اما ان دخل في اصل العقد او في قدر العوض
فيه او جنسه وكل منها على اربعة اوجه اما ان يتفق المتعاقدان على البناء
على الهزل او على الاعراض عنه او على ان لا يحضر هما شيء او يختلفان في
الاعراض والبناء ففي الوجه الاول وهو ما اذا هزلا باصل التصرف بان
قال البائع مثلا للمشتري اني اظهر البيع بين الناس ولكنه ليس ببيع
في الحقيقة بل هو تلجيه واشهد عليه واتفقا على البناء عليه ينعقد البيع
فاسدا غير موجب للملك وان اتصل به القبض حتى لو كان المبيع عبدا فقبضه
المشتري واعتقه لا ينفذ عتقه لان الملك غير ثابت له بخلاف ما اذا كان
الفساد في البيع بوجه آخر حيث يثبت الملك عند القبض لان الرضا بالحكم
وهو الملك موجود في سائر البيوع الفاسدة ولم يوجد في الهزل وبان الهزل
الحق بشرط الخيار وانه يمنع ثبوت الملك في العقد الصحيح ففي الفاسد اولى
ان يمنع وصار اتفاقهما على الهزل بمنزلة اشتراط الخيار لهما مؤبدا
فيوجب فساد البيع على احتمال الجواز ويمنع ثبوت الملك للمتعاقدين
لان خيار كل واحد يمنع زوال الملك عما في يده فكذا الهزل فان نقض
البيع احدهما انتقض لان كل واحد منهما ولاية النقض فينفرد به و
ان اجاز احدهما وسكت الآخر لم يجز على صاحبه لان الهزل لما كان
بمنزلة شرط الخيار لهما كان المخبر مسقطا لخياره ولكن خيار الآخر
يكفي في المنع من جواز العقد وان اجازاه جاز لان البيع انما لم يكن
مفيدا لحكمه لعدم اختيارهما الحكم وقد اختارا ذلك بالاجازة لكن
عند ابي حنيفة رض يجب ان يكون وقت الاجازة مقدرا بالثلث
حتى لو اجازاه في الثلث صح العقد وبعده لا يصح كما في الخيار المؤبد لو
اسقطاه في الثلث يصح وبعده لا يصح لتقرر الفساد بمضي المدة كذا هنا

وعندهما لا يتقدر وقت الاجازة بالثلث بل يجوز الاجازة بعد الثلث
ايضا لعدم تقدر مدة الخيار بالثلث عندهما واما اذا اتفقا على
الاعراض او على انهما لم يحضرهما شيء او اختلفا فسنبين ذلك ان شاء
الله تعالى قوله ولو تواضعا على البيع بالف درهم او على البيع بمائة
دينار على ان يكون الثمن الف درهم فالهزل باطل والتسمية صحيحة
في الفصلين عند ابي حنيفة رح وقال صاحباه يصح البيع بالف درهم
في الفصل الاول وبمائة دينار في الفصل الثاني لامكان العمل
بالمواضعة في الثمن مع الجد في اصل العقد في الفصل الاول دون الثاني
انا نقول انهما جدا في اصل العقد والعمل في المواضعة في البدل
يجعله شرطا فاسدا في البيع فيفسد البيع فكان العمل بالاصل اولى
من العمل بالوصف عند تعارض المواضعتين فيهما هذا بخلاف
النكاح حيث يجب الاقل بالاجماع لان النكاح لا يفسد بالشرط
فامكن العمل بالمواضعتين ولو تواضعا على البيع بالف درهم او
بمائة دينار بيان الوجه الاول وهو ما اذا اتفقا على البناء على الهزل
من الوجهين الاخرين وهو ما اذا هزلا بقدر البدل او بجنسه
فنبين كل وجه بانفراده فنقول اذا تواضعا على البيع بالف درهم
على ان يكون الثمن الف درهم واتفقا على الاعراض كان الثمن الفين
بلا خلاف واذا اتفقا على البناء على المواضعة فان الثمن الفان
عند ابي حنيفة رض في احدى الروايتين عنه وهي الاصح وعندهما
ينعقد البيع بالف درهم وهو رواية محمد رح في الاملاء عن ابي
حنيفة رض لانهما قصدا السمعة بذكر احد الالفين ولا حاجة
في تصحيح العقد الى اعتبار تسميتهما الالف الذي هزلا به فكان
ذكره والسكوت عنه سواء كما في النكاح ولابي حنيفة رض ان المواضعة
السابقة انما يعتبر اذا لم يوجد منهما ما يدل على الاعراض عنها وقد
وجد ههنا ما يدل عليه لانهما جدا في اصل العقد وقصدا بيعا جائزا

ولو

ولو اعتبرت المواضعة في البدل لصار العقد فاسدا لان احد
الالفين غير داخل في العقد فيصير قبول العقد منه شرطا لانعقاد
البيع بالف ويصير كانه قال بعتك بالفين على ان لا يجب احد الالفين
لان عمل الهزل في منع الوجوب لا في الاخراج بعد الوجوب بمنزلة شرط
الخيار وهذا شرط فاسد لانه ليس من مقتضيات العقد وفيه نفع
لاحد المتعاقدين او لهما فيفسد به العقد كما اذا جمع بين حر وعبد
في البيع وفصل الثمن وهو معنى قوله والعمل بالمواضعة في البدل يجعله
اي يجعل البدل يعني قبول تمام البدل شرطا فاسدا في العقد لان الالف
الزائد لما خرج عن التسمية بالمواضعة كان اشتراط قبوله اشتراط قبول
ما ليس من مقتضيات العقد واذا كان كذلك لم يمكن بالعمل بما قصدا
من تصحيح العقد وهو المراد بالمواضعة في اصل العقد مع العمل بالمواضعة
في البدل لانه فاع كل واحدة من المواضعتين بالاخرى اذ العمل بالجد
يوجب صحة العقد والعمل بالمواضعة في قدر الثمن يوجب فساده
فكان العمل بالاصل اي بالمواضعة في الاصل وهي ان ينعقد البيع صحيحا
عند تعارض المواضعتين فيهما اي في اصل العقد والبدل اولى من
العمل بالمواضعة في الوصف وهي ان لا يجب الالف الثاني لان الوصف
تابع والاصل متبوع فكان هو اولى بالاعتبار من الوصف فلذلك وجب
اعتبار التسمية فكان الثمن الفين وهذا اي البيع بخلاف النكاح حيث
يجب الاقل بالاجماع على ما سنبينه فامكن العمل فيه بالمواضعتين وهما
المواضعة بالجد في اصل العقد والمواضعة بالهزل في قدر المهر وكذا الخلاف
فيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا لان الجد هو الاصل عنده
فالعمل به اولى ما امكن وعندهما الاصل هو المواضعة فكان العمل بها
احق عند الامكان واما اذا تواضعا على البيع بمائة دينار على ان يكون
الثمن الف درهم فان البيع جائز بالمسمى بالاتفاق على كل حال سواء اتفقا
على الاعراض او على البناء او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا وهذا استحسان

وفي القياس البيع فاسد لانهما قصدا الهزل بما سميا ولم يذكرا
البدل في العقد ما قصدا ان يكون ثمنا ولا يكتفى بالذكر قبل العقد
بل يشترط ذكر البدل فيه فيبقى العقد بلا ثمن وجه الاستحسان
ان البيع لا يصح الا بتسمية البدل وهما قصدا الجد في اصل العقد فلا
بد من تصحيحه وذلك بان ينعقد البيع بما سميا من البدل يوضح
ما ذكرنا ان المعاقدة بعد المعاقدة في البيع ابطال للعقد الاول
فانهما لو تبايعا بمائة دينار ثم تبايعا بالف درهم كان البيع الثاني
مبطلا للبيع الاول فكذلك يجوز ان يكون البيع بعد المواضعة
بخلاف جنس ما تواضعا عنه مبطلا للمواضعة كذا في المبسوط
وفرق ابو يوسف ومحمد رح بين الهزل بقدر البدل والهزل بجنسه
فاعتبر المواضعة في الفصل الاول والجد في الفصل الثاني حيث قالا
ينعقد البيع بالف في الفصل الاول وبالمسمى في الفصل الثاني لان العمل
بالمواضعة في قدر البدل مع العمل بالجد في اصل العقد ممكن بان يجعل
العقد منعقدا بالف وان كان المسمى الفين لان الالف في الالفين
موجود والهزل في الالف الآخر شرط لا طالب له لانهما وان ذكراه في العقد
لا يطلبه واحد منهما لاتفاقهما على انه هزل وليس لغيرهما ولاية
المطالبة وكل شرط لا طالب له من العباد لا يفسد به العقد كما اذا اشترى
فرسا على ان يعلفه كل يوم كذا منا من الشعير او اشترى حمارا على
ان لا يحمل عليه اكثر من كذا منا من الحنطة لا يفسد به العقد كذا
هنا وان كان كذلك ينعقد البيع بالف ويبطل الالف الآخر فاما في
الهزل بجنس البدل فالعمل بالمواضعة مع العمل بالجد في اصل العقد
غير ممكن لان اعتبار المواضعة يوجب خلو العقد عن الثمن والبيع
لا يصح بغير ثمن فصار العمل بالجد في اصل العقد وهو ان ينعقد صحيحا
اولى لان العقد اصل والثمن تبع ولا يمكن العمل بالجد الا باعتبار التسمية
فلذلك انعقد البيع على الدنانير المسماة لا على الدراهم قوله ولو ذكرا

في النكاح الدنانير وعرضهما الدراهم يجب مهر المثل لان النكاح
يصح بغير تسمية بخلاف البيع ولو هزلا باصل النكاح فالهزل باصل
والعقد لازم وكذلك الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص
واليمين والنذر لقوله عليه الصلوة والسلام ثلث جدهن جد
وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ولان الهازل مختار
للسبب راض بدون حكمه وحكم هذه الاسباب لا يحتمل الرد
والنقض الى الهازل انه لا يحتمل اختيار الشرط واما ما يكون المال فيه
مقصودا مثل الخلع والعتق على المال والصلح عن دم العمد ولو ذكرا
في النكاح دنانير لا يحتمل النقض اي لا يجري فيه الفسخ ولا اقالة بعد
الثبوت ثلثة انواع ما كان المال فيه تبعا مثل النكاح وما لا مال فيه
اصلا كالطلاق الخالي عن المال وما كان المال فيه مقصودا مثل الخلع
والعتق على مال والنوع الاول على ثلثة اوجه اما ان هزلا باصله او بقدر
البدل او بجنسه وكل واحد على اربعة اوجه ايضا كالبيع فان هزلا
باصله بان يقول لامراة اني اريد ان اتزوجك بالف تزوجا بالهزل
وهزلا ووافقته المراة او وليها على ذلك وحضر الشهود هذه المقابلة
وتزوجها كان الهزل باطلا والنكاح لازما في القضاء وفيما بينه وبين
الله تعالى بما سميا من المهر بكل حال للحديث المذكور في الكتاب
ولان الهزل يؤثر فيما يحتمل الفسخ بعد تمامه والنكاح غير محتمل للفسخ
ولهذا لا يجري فيه الرد بالعيب وخيار الرؤية فلا يؤثر فيه الهزل
وان هزلا بقدر البدل فيه بان يقول لامراة او لوليها دونها اريد
ان اتزوجك او اتزوج فلانة بالف درهم واظهر في العلانية الفين و
اجابه الولي او المراة على ذلك فتزوجها على الفين علانية كان النكاح
جائزا بكل حال والمهر الفان ان اتفقا على الاعراض والالف بالاتفاق
ان اتفقا على البناء وقصد الهزل بذكر احد الالفين والمال لا يجب مع
الهزل بخلاف مسئلة البيع عند ابي حنيفة رض في هذا الوجه حيث يجب

تمام الالفين عنده لان ذكر احد الالفين على وجه الهزل بمنزلة
شرط فاسد والشرط يؤثر في البيع ولا يؤثر في النكاح لان في اصل
العقد ولا في الصداق كذا في المبسوط وان اتفقا على انه لم يحضرهما
شيء او اختلفا فروى محمد عن ابي حنيفة رح ان النكاح جائز
بالف بخلاف البيع وروى ابو يوسف رح ان المهر الفان وهو الاصح
وقد بينا وجه الروايتين في الكشف وان هزلا بجنس البدلين بان
ذكرا في النكاح دنانير وعرضهما الدراهم فان اتفقا على الاعراض
فالمهر ما سميا وان اتفقا على البناء وجب مهر المثل بالاجماع لانهما
قصدا الهزل بما سمياه في العقد ومع الهزل لا يجب المال وما تواضعا
على ان يكون صداقا بينهما لم يذكراه في العقد والمسمى لا يثبت بدون
التسمية واذا لم يثبت واحد منهما صار كانه تزوجها على غير مهر
فيكون لها مهر مثلها بخلاف فصل الالف والالفين لان هناك
قد سميا ما تواضعا على ان يكون مهرا وزيادة لان في تسمية
الالفين تسمية الالف وبخلاف البيع لان البيع لا يصح الا بتسمية
الثمن فيجب الاعراض عن المواضعة واعتبار التسمية ضرورة
والنكاح يصح بلا تسمية فيمكن العمل بالمواضعة ويؤثر في فساد
التسمية وان اتفقا على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فعلى رواية
محمد رح وجب مهر المثل بلا خلاف لان المهر تابع فيجب العمل بالهزل
وبطلت التسمية فيبقى النكاح بلا تسمية فيجب مهر المثل وعلى رواية
ابي يوسف رح عن ابي حنيفة رض يجب المسمى وبطلت المواضعة
كما في البيع لان التسمية في حكم الصحة مثل ابتداء البيع على ما عرف
وان دخل الهزل فيما لا مال فيه اصلا وهو النوع الثاني من الاقسام
التي ذكرناها مثل الطلاق والعتاق والعفو عن القصاص واليمين
والنذر فالهزل باطل والتصرف لازم لقوله عليه الصلوة والسلام
ثلث جدهن جد وهزلهن جد النكاح والطلاق واليمين ففي

المنصوص عليه

المنصوص عليه الحكم ثابت بالنص وفي الباقي ثابت بالدلالة لا بالقياس
وذلك لان العفو عن القصاص من قبيل الاعتاق لانه احياء كالاعتاق
والاعتاق مذكور في بعض الروايات ويشبه الطلاق ايضا من حيث
انه اذا عفا عن بعض الدم سقط كل القصاص كما اذا طلق بعض
تطليقة يقع تطليقة كاملة والنذر يشبه اليمين من حيث انه
التزام شيء كما ان اليمين التزام الكفارة فلذلك الحق العفو والنذر
بهما كذا في بعض الفوائد ولان الهازل مختار للسبب وراض به
دون حكمه كما بينا وحكم هذه الاسباب اي العلل لا يحتمل الرد والتراخي
اي لا يحتمل الرد بالاقالة والفسخ ولا التراخي بخيار الشرط وبالتعليق
بسائر الشروط لان خيار الشرط لا يدخل في هذه الاشياء بل يبطل و
التعليق بسائر الشروط يؤخر السبب بحكمه الى حين وجود الشرط
ولا يلزم عليه الطلاق المضاف فانه سبب في الحال وقد تراخى حكمه لانا
نقول المراد من الاسباب العلل والطلاق المضاف سبب مفض الى الوقوع
وليس بعلة في الحال كذا قيل ولهذا لا يستند حكمه الى وقت الايجاب ولو
كان علة لاستند كما في البيع بشرط الخيار فثبت ان هذه الاسباب
لا يقبل الفصل عن احكامها فلا يؤثر فيها الهزل كما لا يؤثر خيار الشرط
لان الهزل لا يمنع من انعقاد السبب فاذا انعقد وجد حكمه لا محالة
بخلاف البيع فانه يقبل الرد والفسخ وحكمه يقبل التراخي عنه بشرط الخيار
فلا جرم اثر فيه الهزل الا ترى انه اي هذا النوع وان دخل الهزل
فيما كان المال فيه مقصودا وهو النوع الثالث من الاقسام المذكورة
مثل الخلع والعتق على مال والصلح عن دم العمد فذلك منقسم على
الاوجه الثلثة المنقسمة على اثني عشر وجها وانما كان المال في هذا
النوع مقصودا لان المال لا يجب فيه بدون الذكر فلما شرط المال
علم انه فيه مقصود وحاصل هذا الفصل ان الهزل لا يؤثر في هذا
النوع بحال عندهما فيلزم التصرف ويجب المال في جميع الوجوه وعند

ابي حنيفة رض هو موثر فيه حتى اوجب توقف التصرف الى اسقاط
الهزل ومنع لزوم المال في الحال بناء على اصل وهو ان الهزل بمنزلة شرط
الخيار بلا خلاف لما مر والخلع لا يحتمل شرط الخيار عندهما لانه تصرف
يمين من جانب الزوج كانه قال لها ان قبلت المال المسمى فانت طالق
ولهذا لا يملك الرجوع قبل القبول وقبولها شرط اليمين فلا يحتمل الخيار
كسائر الشروط واذا لم يحتمل خيار الشرط لا يحتمل الهزل ايضا وعند ابي
حنيفة رض يصح خيار الشرط في الخلع من جانب المراة لانه من جانبها
يشبه البيع لانه تمليك مال بعوض الا ترى ان البداية لو كانت من
جانبها فرجعت قبل قبول الزوج صح رجوعها ولو قامت عن مجلسها
قبل قبول الزوج بطل كما في البيع وانما جعل ذلك شرطا في حق الزوج فاما
في حق نفسه فهو تمليك مال جعل شرطا بهذا الوصف كرجل قال ان
بعتك هذا العبد بكذا فعبدي الآخر هذا حر انه معلق بالمعاوضة فكذا
هذا واذا كان كذلك ثبت فيه الخيار فاذا بطل بحكم الخيار بطل كونه شرطا
بهذا الوصف وهو انه تمليك مال فلا يقع الطلاق لفوات الشرط واذا
عمل فيه خيار الشرط عمل الهزل ايضا فيمنع وقوع الطلاق ووجوب
المال وهذا اذا اتفقا على البناء في الاوجه الثلثة وهي ما اذا هزلا باصل
التصرف او بقدر البدل فيه او بجنسه فاما اذا اتفقا في الاوجه
الثلثة على الاعراض او على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا فالتصرف
لازم والمسمى واجب بالاتفاق لبطلان الهزل عندهما ولرجحان الجد
عنده على الهزل الذي هو خلاف الاصل كما سنبينه فحصل الاختلاف
في ثلثة اوجه من اثني عشر وجها وحصل الاتفاق في تسعة منها مع
اختلاف التخريج قوله فقد ذكر في الكتاب الاكراه في الخلع ان الطلاق
واقع والمال لازم وهذا عند ابي حنيفة رح ومحمد رح لان الخلع لا يحتمل
خيار الشرط عندهما سواء هزلا باصله او بقدر البدل او بجنسه
يجب المسمى عندهما وصار كالذي لا يحتمل الفسخ تبعا فقد ذكر

في كتاب

في كتاب الاكراه كذا ذكر في باب التلجية من كتاب الاكراه بعد ذكر صحة
النكاح والطلاق والعتاق من الهازل وكذا لو طلق امراته على مال
على وجه الهزل او اعتق جاريته على وجه الهزل وقد تواضعا قبل ذلك انه
هزل وقع الطلاق والعتاق ووجب المال قال الشيخ رح متابعا الشمس
الائمة وفخر الاسلام رح وهذا اي الحكم المذكور عند ابي يوسف ومحمد رح
لان الخلع لا يحتمل خيار الشرط عندهما لما قلنا فلا يحتمل الهزل ثم قال
وسواء هزلا باصله اي باصل التصرف او باصل الخلع بان طلق امراته
على مال او خالعها بطريق الهزل او بقدر البدل بان سميا الفين وقد
تواضعا على ان يكون البدل الفا او بجنسه بان خالعها على دنانير
مسماة وقد تواضعا على ان يكون البدل في الحقيقة كذا درهما يجب
المسمى عنده ولا اعتبار لما تواضعا عليه وصار اي البدل المسمى الذي
يوثر الهزل فيه لو ثبت مقصودا بنفسه كالذي اي مثل التصرف
الذي لا يقبل الفسخ وهو الطلاق ونحوه تبعا له يعني الهزل وان كان
موثرا في المال لكن المال ثابت في ضمن الخلع تبعا فلا يوثر فيه الهزل
اذ العبرة للمتضمن لا للمتضمن كالوكالة الثابتة في ضمن عقد الرهن
يلزم بلزومه تبعا فان قيل لا يستقيم جعل المال في هذا النوع تبعا
لانه سماه فيه مقصودا بقوله واما ما يكون المال فيه مقصودا ولئن
سلمنا انه فيه تبع لا نسلم ان الهزل لا يوثر فيه كما لا يوثر في اصله لان
المال في النكاح تابع وقد اثر الهزل فيه حتى كان المهر الفا فيما اذا هزلا
بقدر البدل دون الالفين كما مر بيانه قلنا المال هنا مقصود بالنظر
الى العاقد فاما في الثبوت فهو تابع للطلاق او العتاق الذي هو مقصود
العقد لانه بمنزلة الشرط فيه والشروط اتباع على ما عرف فيوخذ
حكمه من الاصل فلا يوثر فيه الهزل فاما المال في النكاح فتابع بالنظر
الى العاقدين لان مقصود كل واحد منهما في الاصل حل الاستمتاع بالآخر
وحصول الازدواج دون المال فاما في حق الثبوت فله نوع اصالة

حيث لا يتوقف ثبوته على اشتراط العاقدين بل يثبت بلا ذكر ويثبت
مع النفي صريحا واذا كان كذلك يعتبر هو نفسه في حكم الهزل ويؤثر فيه
الهزل كما يؤثر في سائر الاموال فان قيل اليس ان الاكراه في الخلع يمنع
وجوب المال وان كان لا يمنع وقوع الطلاق فوجب ان يكون الهزل
كذلك قلنا ان الاكراه انما يمنع وجوب المال لان المكره يجعل آلة للمكره
فيما يصلح ان يكون آلة له وفي ايجاب المال يصلح آلة لان ايجابه واستهلاكه
سواء وفي الاستهلاك هو آلة واذا جعل آلة له في حق الوجوب صار
كان الخلع حصل من المكره ولو كان كذلك يقع الطلاق ولا يجب المال لانه
في حق الطلاق لا يصلح آلة فصار كالاكراه على الاعتاق فان نفس العتق
مقصور على المكره حتى كان الولاء له وفي حق الاتلاف منقول الى المكره
اما الهزل فلا يمنع المال من حيث انه ينتقل الفعل فيه الى الغير ولكن من
حيث انه يفسد السبب فيمنع وجوب المال فيما افسد السبب وفيما
لا يفسد لا يمنع كالطلاق والعتاق كذا ذكره شيخ الاسلام خواهر زاده
رح قوله اما عند ابي حنيفة رح فان الطلاق يتوقف على اختيارها
بكل حال اي انه بمنزلة خيار الشرط وقد نص عن ابي حنيفة رح
في خيار الشرط من جانبها ان الطلاق لا يقع ولا يجب المال
الا ان تشاء المرأة فيقع الطلاق ويجب المال فكذلك ههنا
لكنه غير مقدر بالثلاث وكذلك هذا في نظائره ثم انما يجب العمل
بالمواضعة فيما يؤثر فيه الهزل اذا اتفقا على البناء اما اذا اتفقا
على انه لم يحضرهما شيء او اختلفا حمل على الجد وجعل القول قول من
يدعيه وقول ابي حنيفة رح خلافا لهما اما عند ابي حنيفة رض فان
الطلاق يتوقف على اختيارها اي اختيار المرأة الطلاق بالمال المسمى
بطريق الجد واسقاطها الهزل بكل حال يعني سواء هزلا باصله او
بقدر البدل او بجنسه بعد ان يتفقا على البناء لان الهزل بمنزلة
شرط الخيار لما بينا وقد نص عن ابي حنيفة رض يعني في الجامع الصغير

ان رجلا

ان رجلا لو قال لامرأته انت طالق ثلاثا على الف درهم على انك بالخيار
ثلثة ايام فقالت قبلت ان رددت الطلاق في الثلثة الايام بطل
الطلاق وان اختارت الطلاق في الثلثة الايام او لم ترد حتى مضت
المدة فالطلاق واقع والالف لازم للزوج فكذلك ههنا اي وكالحكم
المذكور في الخيار حكم الهزل لكنه اي لكن خيار الشرط اي جوازه غير
مقدر بالثلث في الخلع وامثاله عند ابي حنيفة لو اشترط الخيار اكثر من
ثلث جاز بخلاف البيع لان الشرط في باب الخلع على وفاق القياس اذ الطلاق
من الاسقاطات وتعليقها بالشروط جائز مطلقا فلا يجب التقدير
بمدة اما الشرط في البيع فعلى خلاف القياس لانه من الاثباتات و
تعليقها بالشروط غير جائز لكنه ثبت فيه بالنص مقدرا بالثلاث على
خلاف القياس فيجب اعتبار هذه المدة ويبطل خيار الشرط فيما وراء
الثلاث عملا بالقياس كذا في بعض الشروح فعلى هذا لا يبطل خيار
النقض والاجازة للمرأة فيما نحن فيه بمضي الثلث لان الهزل بمنزلة
شرط الخيار موبدا فيكون لها الخيار ثابتا فيما فوق الثلث كما هو ثابت
نصا في الثلث فكان لها ولاية النقض والاجازة متى شاءت عند
ابي حنيفة رض ولقائل ان يقول ينبغي ان يكون الخيار مقدرا بالثلث
في الخلع وامثاله لان ثبوته في جانب من وجب عليه المال باعتبار معنى
المعاوضة لا باعتبار معنى الطلاق فوجب ان يتقدر بالثلث كما في
حقيقة البيع ويمكن ان يجاب عنه بان المال وان كان منظورا
بالنظر الى العاقد لكنه تابع في الثبوت للطلاق الذي هو مقصود
العقد كما بينا وبالنظر الى المقصود يلزم ان لا يتقدر بالثلث كما قلنا
وكذلك هذا في نظائره اي مثل ثبوت الحكم والتفريع في الخلع ثبوت
الحكم والتفريع في نظائره من الاعتاق على مال والصلح عن دم العمد
يعني الكل سواء في الحكم والتفريع وقوله ثم انما يجب بالمواضعة
فيما يؤثر فيه الهزل وهو ما يحتمل النقض كالبيع والاجارة وما كان

الملا مقصودا على اصل ابي حنيفة رض اذا اتفقا على بناء التصرف
على المواضعة اما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء عند العقد او
اختلفا في البناء والاعراض حمل التصرف على الجد فيما اذا لم يحضرهما
شيء وجعل القول قول من يدعي الجد والاعراض فيما اذا اختلفا في
قول ابي حنيفة رض فجعل العمل بصحة الايجاب والجد اولى لان الاصل
في العقود الشرعية اللزوم والصحة وانما يتغير بعارض ومن ادعى
عدم البناء على المواضعة فهو متمسك بالاصل فكان القول قوله
وكان دعوى الآخر البناء على المواضعة كدعواه خيار الشرط فلا
يقبل وفيما اذا اتفقا على انه لم يحضرهما شيء انما صح العقد لان مطلقه
يقتضي الصحة والمواضعة السابقة لم يذكر في العقد فلا يكون
مؤثرة فيه كما لو تواضعا على شرط خيار او اجل ولم يذكر ذلك في العقد
لم يثبت الخيار والاجل فهذا مثله وعند هما العمل بالمواضعة اولى
حتى كان القول قول من يدعي البناء في صورة الاختلاف وكان العقد
فاسدا فيما اذا لم يحضرهما شيء لانهما ما تواضعا الا ليبنيا عليه صونا
للمال عن يد المتغلب فيكون فعلهما بناء على تلك المواضعة باعتبار
الظاهر ما لم يتحقق خلافه لانه اذا لم يجعل بناء عليها كان اشتغالهما
بها اشتغالا بما لا يفيد ولو سلمنا ان الظاهر هو الصحة كما قال ابو
حنيفة رض كان هذا الظاهر معارضا له فترجح السابق منهما اذا
السبق من اسباب الترجيح وذلك لان حالة الهزل لم يعارضها شيء
فثبت حكمه بلا معارض والسكوت في العقد والاختلاف في البناء
والاعراض لا يصلح معارضا لانه غير متعرض للجد ولا للهزل ولذلك
وجب العمل بالسابق والجواب لابي حنيفة رض ان الآخر يصلح
ناسخا للاول اذا لم يتصل به ما يوجب تغييره نصا لان الجد هو
الاصل في الكلام شرعا وعقلا وكما يجب حمل الكلام عليه اذا لم يسبقه
مواضعة على الهزل يجب حمله عليه اذا سبقته مواضعة ان امكن

عملا بالاصل وقد امكن ههنا لخلوه عن الهزل نصا وعدم اتفاقهما
على البناء على الهزل فيحمل عليه ويجعل ناسخا للمواضعة السابقة لانها
يحتمل الابطال بخلاف ما اذا اتفقا على البناء على المواضعة لوجود
التصريح بالعمل بخلاف موجب الشرع فلا يمكن الحمل على الصحة قوله
واما الاقرار فالهزل يبطله سواء كان الاقرار بما يحتمل الفسخ او
لا يحتمل لان الهزل يدل على عدم المخبر به واما الاقرار الى اخره ذكر في
المبسوط ولو تواضعا على ان يجبر انهما تبايعا هذا العبد امس بالف
درهم ولم يكن بينهما بيع في الحقيقة ثم قال البائع للمشتري قد كنت بعتك
عبدي هذا يوم كذا بكذا وقال الآخر صدقت فليس هذا ببيع لان
الاقرار خبر يحتمل بين الصدق والكذب والمخبر عنه اذا كان باطلا
فبالاخبار به لا يصير حقا الا ترى ان قرية المقرين وكفر الكافرين
لا يصير حقا باخبارهم وههنا قد ثبت كون المخبر عنه كذبا بالمواضعة
السابقة فلا يصير حقا بالاقرار ولو اجمعا على اجازته بعد ذلك لم يكن بيعا
لان الاجازة انما تلحق العقد المنعقد وبالاقرار كاذبا لا ينعقد العقد
فلا يلحقه الاجازة الا ترى انهما لو تواضعا مثل ذلك في طلاق او عتاق
او نكاح لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا وكذلك لو اقر بشيء من
ذلك من غير تقدم المواضعة لم يكن ذلك نكاحا ولا طلاقا ولا عتاقا
فيما بينه وبين الله تعالى وان كان القاضي لا يصدقه في الطلاق
والعتاق على انه كذب اذا اقر به طائعا فثبت الفرق بين الاقرار
والانشاء في هذه التصرفات مع التلجية كما ثبت مع الاكراه قوله
وكذلك الشفعة بعد الطلب والاشهاد ويبطله الهزل لانه من جنس
ما يبطل بخيار الشرط وكذلك ابراء الغريم وكذلك الاقالة وكلما قرر تسليم
الشفعة طلب الشفعة على ثلثة اوجه طلب المواثبة وهو ان يطلبها
كما علم بالبيع حتى لو لم يطلب على الفور بطلت شفعته والثاني طلب
التقرير والاشهاد وهو ان ينهض بعد الطلب ويشهد على البائع

او على المشتري او عند العقار على طلب الشفعة فيقول ان فلانا
اشترى هذه الدار وانا شفيعها وقد طلبت الشفعة واطلبها
الآن فاشهدوا على ذلك وبهذا الطلب يستقر شفعته حتى لا تبطل
بالتاخير بعد في ظاهر الرواية والثالث طلب الخصومة والتملك
فاذا سلم هاذا قبل طلب المواثبة يطلب شفعته لان التسليم بطريق
الهزل كالسكوت مختارا اذا اشتغاله بالتسليم هاذا سكوت عن
طلب الشفعة على الفور وانها تبطل بحقيقة السكوت مختارا بعد
العلم بالبيع لانه دليل الاعراض فكذا بالسكوت حكما وبعد طلب المواثبة
وطلب الاشهاد التسليم بطريق الهزل باطل والشفعة باقية لان
التسليم من جنس ما يبطل بخيار الشرط حتى لو سلم الشفعة بعد طلب
المواثبة والتقرير على انه بالخيار ثلثة ايام بطل التسليم وبقيت الشفعة
لان تسليم الشفعة في معنى التجارة لانه استبقاء احد العوضين
على ملكه ولهذا يملك الاب والوصي تسليم شفعة الصبي عند ابي
حنيفة وابي يوسف رح كما يملكان البيع والشراء له فيتوقف على
الرضا بالحكم والخيار يمنع الرضا به فيبطل به التسليم كما يبطل بخيار
الشرط ويبقى الشفعة وكذلك اي ومثل تسليم الشفعة ابراء الغريم
في انه يبطل بالهزل حتى لو ابراه هاذا لا يصح ويبقى الدين على حاله لانه
لو قال ابراتك على اني بالخيار لا يسقط الدين لان في الابراء معنى التمليك
ولهذا يرتد بالرد والى معنى التمليك اشير في قوله تعالى وان تصدقوا
خير لكم فيؤثر فيه خيار الشرط فكذا الهزل يؤثر فيه لانه بمنزلة خيار
الشرط وكذلك لو ابرا الكفيل هاذا لا يصح مع انه مما لا يرتد بالرد
لانه يحتمل الفسخ بدليل انه لو صالح الكفيل على عين وهلكت العين او
ردها بعيب ينفسخ الصلح ويعود الكفالة فاذا كان كذلك يعمل فيه
الهزل فيمنعه من الثبوت كالخيار كذا رايت مكتوبا بخط شيخي رح

هزل

قوله واما الكافر اذا تكلم بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه هاذا لا

يجب ان يحكم بايمانه كالمكره ولانه بمنزلة انشاء لا يحتمل حكم
الرد والتراخي واما الكافر اذا هزل بكلمة الاسلام وتبرأ عن دينه
هاذا فيجب ان يحكم بايمانه في احكام الدنيا لان الايمان هو التصديق
بالقلب والاقرار باللسان وقد باشر احد الركنين وهو الاقرار
باللسان على سبيل الرضا والاقرار هو الاصل في احكام الدنيا فيجب
الحكم بالايمان بناء عليه كالمكره على الاسلام اذا اسلم يحكم باسلامه
بناء على وجود احد الركنين مع انه غير راض بالتكلم بكلمة الاسلام
لانه اي الايمان بمنزلة انشاء لا يقبل حكمه الرد والتراخي فانه اذا اسلم
لا يحتمل ان يكون حكم الاسلام متراخيا عنه ولا يحتمل ان يرد اسلامه
بسبب كما يرد البيع بخيار العيب والرؤية فكان بمنزلة الطلاق
والعتاق فلا يؤثر فيه الهزل واما حكم الردة بالهزل فقد مر بيانه
قوله واما السفه فلا يخل بالاهلية ولا يمنع شيئا من احكام الشرع
واما السفه فكذا السفه في اللغة هو الخفة والتحرك يقال سفهت
الرياح الثوب اذا استخفته وحركته ومنه زمام سفيه اي
خفيف وفي الشريعة هو عبارة عن خفة تعتري الانسان فتحمله على
العمل بخلاف موجب العقل والشرع مع قيام العقل حقيقة كذا ذكر
في بعض الشروح وهذا التعريف يتناول ارتكاب جميع المحظورات
فان ارتكابها من السفه حقيقة الا ان السفه الذي تكلم الفقهاء
فيه وتعلق الاحكام به من منع المال ووجوب الحجر هو تبذير المال
واتلافه على خلاف مقتضى العقل والشرع ولهذا فسره بعضهم
بانه السرف والتبذير ولم يفهم عند اطلاقه ارتكاب معصية
اخرى مثل شرب الخمر والزنا والسرقة وان كان ذلك سفها حقيقة
ولذلك لم يتعلق بها احكام السفه وفسره بعضهم انه تصرف صدر
عن عاقل قصدا الا على نهج العقلاء واحترز بقوله العاقل عن
المجنون وبقوله قصدا عن الخطاء وبقوله الا على نهج العقلاء عن

تصرف الرشيد فانه لا يخل بالاهلية لانه لا يخل بالقدرة ظاهرا
لسلامة التركيب وبقاء القوى الغريزية على حالها ولا باطنا
لبقاء نور العقل بكماله الا ان السفيه يكابر عقله في عمله فلا جرم
تبقى مخاطبا بتحمل امانة الله عز وجل فيخاطب بالاداء في الدنيا و
يجازى عليه في الاخرة واذا بقي اهل التحمل امانة الله عز وجل ووجب
حقوقه بقي اهلا في حقوق العباد وهي التصرفات بالطريق الاولى لان
حقوق الله تعالى اعظم فانها لا تحتمل الامن هو كامل الحال الا ترى ان
الصبي اهل للتصرفات مع انه ليس باهل لايجاب حقوق الله تعالى
وتحمل امانته فمن هو اهل لتحمل امانته اولى ان يكون اهلا للتصرفات
فثبت ان السفه لا يمنع احكام الشرع ولا يوجب سقوط الخطاب عن
السفيه بحال سواء منع منه المال او لم يمنع حجر عليه او لم يحجر قوله
ولا يوجب الحجر اصلا عند ابي حنيفة رح وكذا عند غيره فيما لا يبطله
الهزل لان مكابرة العقل بغلبة الهوى فلم يكن سببا للنظر ومنع المال
عن السفيه المبذر في اول البلوغ ثبت بالنص اما عقوبة عليه
او غير معقول المعنى فلا يحتمل المقايسة ولا يوجب الحجر اصلا اي لا
يوجب السفه الحجر عن تصرف لا يحتمل الفسخ ولا يبطله الهزل كالنكاح
والعتاق ولا عن تصرف يحتمل الفسخ ويبطله الهزل كالبيع والاجارة
واختلف في وجوب النظر للسفيه بجعله محجورا عن التصرفات
واثبات الولاية للغير على ماله صونا لماله عن الضياع كما وجب للصبي
والمجنون فقال ابو حنيفة رض لا يجوز الحجر عليه عن التصرفات بسبب
وقال ابو يوسف ومحمد رح يجوز الحجر عليه بهذا السبب عن التصرفات
المحتملة للفسخ وهي ما يبطله الهزل دون ما لا يبطله على سبيل النظر
لقوله تعالى فان كان الذي عليه الحق سفيها او ضعيفا او لا يستطيع
ان يمل هو فليملل وليه بالعدل نص على اثبات الولاية على السفيه و
ذلك لا يتصور الا بعد الحجر عليه ولان السفيه مبذر في ماله فيحجر عليه

نظرا له

نظرا له كالصبي بل اولى ان الصبي انما يحجر عليه لتوهم التبذير وهو
متحقق ههنا فلان يكون محجورا عليه كان اولى وكان هذا الحجر بطريق
النظر واجبا حقا للمسلمين فان ضرر السفيه يعود الى الكافة لانه
اذا افنى ماله بالسفه والتبذير صار وبالا على الناس وعيالا عليهم
يستحق النفقة من بيت المال والحجر على الحر لدفع الضرر عن العامة
مشروع بالاجماع كما في المفتي الماجن والطبيب الجاهل والمكاري المفلس
وحقا لدين السفيه ايضا فانه وان كان عاصيا لسفهه يستحق
النظر باعتبار اصل فانه بالنظر الى اصل دينه حبيب الله تعالى ولهذا
لو مات يصلى عليه وكذا كل فاسق حقا لاسلامه وكذا الامر بالمعروف
والنهي عن المنكر شرعا بطريق النظر للمامور والمنهي حقا لدينه و
للمسلمين والدليل عليه مع المال عنه فانه ثبت بطريق النظر ليبقى
مصونا عن التلف فكذا الحجر عليه يثبت نظرا له لان منع المال غير
مقصود بعينه بل لابقاء ملكه ولا يحصل هذا المقصود ما لم يقطع
لسانه عن ماله تصرفا لانه يتلف بتصرفه بالبيع بغبن فاحش
او بالاقرار لغيره ما يحفظ الولي عليه من ماله وانما لم يثبت الحجر
في حق الطلاق والعتاق والنكاح ونحوها لان المحجور عليه بسبب
السفه في التصرفات كلها هازل فان الهازل يخرج كلامه على غير
نهج كلام العقلاء لقصده العبث به دون ما وضع الكلام له لانقصان
في عقله وكذلك السفيه يخرج كلامه على غير نهج كلام العقلاء لاتباع
الهوى ومكابرة العقل لانقصان في عقله وكل تصرف لا يؤثر فيه
الهزل لا يؤثر فيه السفه ايضا وكل تصرف يؤثر فيه الهزل وهو ما
يحتمل الفسخ يؤثر فيه السفه واحتج ابو حنيفة رح بان الحجر مخاطب
فيكون مطلق التصرف في ماله كالرشيد فانه كونه مخاطبا يثبت
اهلية التصرف اذ التصرف كلام ملزم واهلية الكلام بكونه مميزا
والكلام الملزم بكونه مخاطبا وبالحرية يثبت المالكية ويكون المال

خالص ملكه يثبت المحلية وبعد ما صدر التصرف من اهله في محله
لا يمتنع نفوذه الا لمانع والسفه لا يصلح مانعا من نفوذ التصرف لان
السفه لا يوجب انتقاص العقل ولكن السفيه يكابر عقله في التبذير
لغلبة هواه مع علمه بقبحه وفساد عاقبته فلم يجز ان يكون سببا
للنظر لكونه معصية الا ترى ان من تصرف في حقوق الله تعالى مجانة
وفسقا لم يوضع عنه الخطاب وان تكثرت الواجبات وتعددت الفوائت
بخلاف الترك بالجنون والاغماء والدليل عليه انه لا يبطل عباراته حتى
صح طلاقه وعتاقه ونذره ويمينه واقراره على نفسه بالاسباب
الموجبة للعقوبة ولا يعطل عليه اسباب الحدود والعقوبة حتى لو
شرب الخمر او زنا او سرق او قتل انسانا عمدا اقام عليه الحدود ويجب
عليه القصاص وهذه العقوبات تندرئ بالشبهات فلو بقي السفه
معتبرا بعد البلوغ عن عقله في ايجاب النظر لكان اولى ان يعتبر فيما
يندرئ بالشبهات ولو جاز الحجر عليه بطريق النظر لكان الاولى ان يحجر
عليه عن الاقرار بالاسباب الموجبة للعقوبة لان ضرره يلحق بنفسه
والمال تابع للنفس فاذا لم ينظر له في دفع الضرر عن نفسه فعن ماله
اولى وقولهما هو مستحق النظر بعد الجناية قلنا النظر من هذا
الوجه جائز لا واجب كما في صاحب الكبيرة يجوز العفو ولا يجب ثم
النظر على هذا الوجه انما يحسن اذا لم يتضمن ضررا فوق هذا النظر
وههنا قد تضمن ذلك لان في اثبات الحجر ابطال ولايته واهليته
والحاقه بالبهائم ثم هي نعمة اصلية لان الانسان انما يمتاز عن
سائر الحيوان بالبيان فلا يجوز ابطال هذه النعمة لصيانة المال
بخلاف منع المال عنه لانه انما يثبت بالنص غير معقول المعنى لان
منع المال عن مالكه مع كمال عقله وتمييزه غير معقول اذ الملك هو
المطلق الحاجز فلا يصح القياس عليه او يثبت بطريق العقوبة عند
بعض مشائخنا رح لا بطريق النظر فان سببه جناية وهو مكابرة

العقل

العقل او اتباع الهوى والحكم المتعلق به يصلح جزاء كايجاب المال
فيجعل جزاء فانا عرفنا سائر الاجزية بهذا الطريق وهو انا نظرنا
الى السبب فوجدناه صالحا للعقوبة فسميناه عقوبة كالجلد في الزنا
وقطع اليد في السرقة واذا ثبت انه عقوبة لا يمكن تعديته الى
منع اللسان وقصر العبارة لان القياس لا يجري في العقوبات ولا يقال
ان المنع لو كان عقوبة لفوض الى الامام والاولياء هم المخاطبون
دون الائمة لانا نقول هو عقوبة تعزير وتاديب لاحد فيجوز ان يفوض
الى الاولياء كما في تعزير العبيد والاماء ولئن سلمنا ان النص معقول المعنى
وانه معلول بعلة النظر لا بالعقوبة لا نسلم جواز قياس الحجر على المنع ايضا
لعدم المساواة لان منع المال ابطال نعمة زائدة عليه وهي اليد والحاقه
بالفقراء واثبات الحجر ابطال نعمة اصلية وهي الاهلية والولاية فبان جوز
الحاق ضرر يسير به في منع نعمة زائدة لتوفير النظر عليه لا يدل على جواز الحاق
ضرر العظيم به بتفويت النعمة الاصلية والحاقه بالبهائم بعين النظر له
والجواب عن الآية ان المراد من السفيه على ما قيل هو الصبي الذي عقل
فان بعض تصرفاته يخرج على نهج الاستقامة ومن الضعيف الصبي
الصغير ومن الذي لا يستطيع ان يمل المجنون وقيل من السفيه المبذر
الذي اختلفا فيه ولكن المراد من الولي هو ولي الحق الاولى السفيه وفي
الآية كلام طويل وعن قولهم لا فائدة في منع المال مع اطلاق التصرف ان
السفيه انما يتلف ماله عادة في التصرفات التي لا تتم الا باثبات اليد على
المال من اتخاذ الضيافة والهبة والصدقة فاذا كانت يده مقصورة
عن المال لا يتمكن من تنفيذ هذه التصرفات فيحصل المقصود بمنع
المال عنه وان كان لا يحجر عليه والمكابرة مفاعلة من كبر يكبر اذا عظم
فمن اعتقد انه عظيم في نفسه كبير عند غيره لا ينقاد غيره ولا يدخله
تحت حكمه وامره فمكابرة العقل الخروج عن طاعته بسبب اتباع الهوى
والعمل بخلاف قضية قوله واما الخطأ فنوع جعل عذرا اصلحا

لسقوط حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد وشبهة في العقوبة حتى
قيل ان الخاطئ لا يأثم ولا يواخذ بحد ولا قصاص لكنه لا ينفك عن
ضرب تقصير يصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة واما الخطأ فكذا
قال الامام اللامشي الصواب ما اصيب به المقصود والخطأ ضد الصواب
والعدول عنه وقيل الخطأ امر يصدر عن الانسان بغير قصده بسبب
ترك التثبت عند مباشرة امر مقصود سواه قال السيد الامام ابو
القاسم رح الخطأ يذكر ويراد به ضد الصواب ومنه يسمى الذنب خطيئة
ومنه قوله تعالى ان قتلهم كان خطأ كبيرا ويذكر ويراد به ضد العمد
كما في قوله تعالى ومن قتل مؤمنا خطأ وقوله عليه الصلوة والسلام
رفع عن امتي الخطأ والنسيان ثم قال الخطأ ان يكون عامدا الى الفعل
لا الى المفعول لكن رمى الى انسان على ظن انه صيد فهو قاصد الى الرمي
لا الى المرمي اليه وهو الانسان وهو نوع جعل عذرا اختلف في جواز
المواخذة على الخطأ فعند المعتزلة لا يجوز المواخذة عليه في الحكمة لان
الخاطئ غير قاصد الى الخطأ والجناية لا تتحقق بدون القصد وعند
اهل السنة يجوز المواخذة عليه عقلا لان الله تعالى امرنا بان نسأله
عند عدم المواخذة بالخطأ في قوله عز ذكره اخبارا عن قول الرسول
عليه الصلوة والسلام او تعليما للعباد ربنا لا تواخذنا ان نسينا
او اخطأنا ولو كان الخطأ غير جائز المواخذة به في الحكمة لكانت المواخذة
جوزا وصار الدعاء في التقدير ربنا لا تجبر علينا بالمواخذة لكن
المواخذة مع جوازها في الحكمة سقطت بدعاء النبي عليه الصلوة
والسلام فانه لما قال ربنا لا تواخذنا ان نسينا او اخطأنا اجيب
له في دعائه فالشيخ رح بقوله جعل عذرا اشار الى ما ذكرنا يعني وان
كان جائز المواخذة باعتبار انه لا يخلو عن تقصير جعل صالحا لسقوط
حق الله تعالى اذا حصل عن اجتهاد حتى لو اخطأ في القبلة بعد ما اجتهد
جازت صلوته ولا يأثم ولو اخطأ في الفتوى بعد ما اجتهد لا يأثم

فصل

ويستحق

ويستحق اجرا واحدا ولحسن بقوله لسقوط حق الله عن حقوق
العباد فانه لم يجعل عذرا في سقوطها حتى لو اتلف مال انسان خطأ
بان رمى الى شاة او بقرة على ظن انه صيد او اكل مال انسان على ظن انه
ملكه يجب الضمان لانه ضمان مال لا جزاء فعل فيعتمد عصمة المحل وكونه
خطأ لا ينافي عصمة المحل وقوله وشبهة في العقوبة عطف
على قوله جعل عذرا اي جعل الخطأ شبهة دارية في باب العقوبة حتى
لو زفت اليه غير امراته فوطئها على ظن انها امراته لا يأثم اثم الزنا
ولا يواخذ بالحد ولو رمى الى الانسان على ظن انه صيد فقتله لا يأثم
اثم القتل العمد وان كان لا يأثم اثم ترك التثبت ولا يواخذ بالقصاص
لانه عقوبة كاملة فلا يجب على المعذور ولكنه اي الخطأ لا ينفك عن
ضرب تقصير وهو ترك التثبت والاحتياط اذ يمكنه الاحتراز عنه
بالتثبت فيصلح سببا للجزاء القاصر وهو الكفارة وان كان لا يصلح
سببا للعقوبة المحضة لان الكفارة تشبه العبادة والعقوبة
فتستدعي سببا مترددا بين الحظر والاباحة والخطأ كذلك لان اصل
الفعل وهو الرمي الى الصيد مباح وترك التثبت فيه محظور فكان
قاصرا في معنى الجناية فيصلح سببا للجزاء القاصر قوله وصح طلاقه
عندنا وصح طلاقه اي طلاق الخاطئ عندنا بان اراد ان يقول مثلا
اسقيني فجرى على لسانه انت طالق وقع الطلاق وقال الشافعي رح
لا يصح لان الطلاق يقع بالكلام والكلام انما يصح اذا صدر عن قصد صحيح
الا ترى ان المجنون والعاقل سواء في اصل الكلام الا انه قصر لعدم
القصد الصحيح والمخطئ غير قاصد فلا يصح طلاقه كطلاق النائم والمغمى
عليه واصحابنا رح قالوا القصد امر باطن لا يوقف عليه فلا يتعلق الحكم
بوجوده حقيقة بل يتعلق بالسبب الظاهر الدال عليه وهو اهليته
القصد بالعقل والبلوغ نفيا للحرج كما في السفر مع المشقة ولا يقال لعل
كان البلوغ عن عقل قائما مقام القصد في حق طلاق الخاطئ يصح طلاق

ويفعل الان

النائم بهذا الطريق واقامته مقام الرضا ايضا فيما يعتمد الرضا
من البيع والاجارة ونحوهما لانه امر باطن كالقصد وحيث لم يقم
مقامه دل على ان المعتبر حقيقة القصد كحقيقة الرضا ولم يوجد
لان نقول الشيء انما يقوم مقام غيره بشرطين احدهما انه يصلح
دليلا عليه والثاني ان يكون في الوقوف على الاصل حرج لخفائه
فينتقل الحكم عند وجوده الى الدليل فيقام الدليل مقام المدلول
تيسيرا واحد الشرطين في حق النائم مفقود لانه لا حرج في الوقوف
على العمل باصل العقل فانه يعرف بالنظر فيما ياتي به ويذره ونحن نعلم
يقينا ان النوم ينافي اصل العمل بالعقل لان النوم مانع عن استعمال
نور العقل فكانت اهلية القصد معدومة بيقين من غير حرج
في دركه فلا يصح في حقه اقامة البلوغ عن عقل مقام القصد لانتفاء
الشرط والرضا في حق العباد عبارة عن امتلاء الاختيار وبلوغه
نهايته بحيث يفضي اثره الى الظاهر من ظهور البشاشة ونحوها كما
يفضي اثر الغضب الى الظاهر وهو ليس بامر باطن فلم يجز اقامة البلوغ
عن عقل مقامه بل يتعلق الحكم بذلك السبب الظاهر وهو ظهور اثره
لا باهلية الرضا قوله ويجب ان ينعقد بيعه كبيع المكره ويجب ان
ينعقد بيعه يعني اذا جرى البيع على لسان المريض خطا بان اراد ان يقول
سبحان الله فجرى على لسانه بعت هذا الشيء بكذا وقال الآخر قبلت
وصدقه صاحبه على الخطا اذ لا يمكن اثباته الا بهذا الطريق ولا رواية
فيه عن اصحابنا رح لكنه يجب ان ينعقد فاسدا كبيع المكره لان جريان
هذا الكلام في اصل وضعه اختياري وليس بطبيعي كجريان الماء و
طول القامة فينعقد البيع لوجود اصل الاختيار ويفسد لفوات
الرضا قوله واما السفر فهو من اسباب التخفيف يوثر في قصر
ذوات الاربع وفي تاخير الصوم واما السفر فكذا السفر قطع المسافة
لغة وفي الشريعة هو الخروج على قصد المسير الى موضع بينه وبين

ذلك الموضع

ذلك الموضع مسيرة ثلثة ايام فما فوقها بسير الابل ومشي الاقدام
وانه لا يخل بالاهلية بوجه لبقاء القدرة الظاهرة والباطنة بكمالها و
لا يمنع وجوب شيء من الاحكام نحو الصلوة والزكوة والصوم والحج و
غيرها الا انه جعل في الشرع من اسباب التخفيف بنفسه لانه من اسباب
المشقة لا محالة حتى لو تنزه سلطان من بستان الى بستان في خدمه
وعوانه لحقه مشقة بالنسبة الى حال اقامته فلذلك جعل نفسه سببا
للرخص واقيم مقام المشقة يوثر في قصر ذوات الاربع اثر السفر في
حق الصلوة عندنا اسقاط الشطر في ذوات الاربع حتى لم يبق الا كمال
مشروعا اصلا وكان ظهر المسافر وفجره سواء وعند الشافعي رح حكم
السفر ثبوت حق الترخص له بان يصلي ركعتين انشاء كما في الافطار
حتى لو لم يشا لم يجزه الا الاربع واذا فاتته لزمه قضاء الاربع عنده وقد
مر بيان هذه المسئلة في فصل العزيمة والرخصة واثره في الصوم تاخير
وجوب ادائه الى ادراك عدة من ايام اخر دون اسقاطه فيبقى فرضا
حتى صح اداؤه لان النص اوجب تاخيره بالسفر لا اسقوطه بخلاف شطر
الصلوة على ما عرف قوله لكنه لما كان من الامور المختارة ولم يكن
موجبا ضرورة لازمة قيل انه اذا اصبح صائما وهو مسافر او مقيم
فسافر لا يباح له الفطر بخلاف المريض ولو افطر كان قيام السفر
المبيح شبهة في ايجاب الكفارة قوله وان افطر في سفر لا تسقط عنه
الكفارة بخلاف ما اذا مرض لما قلنا لكنه لما كان كذا يعني لما كان السفر
من اسباب التخفيف كان كالمرض وكان ينبغي ان يكون حكمهما سواء
فيما ذكر من المسائل الا ان السفر لما كان من الامور المختارة اي الامور
التي يتعلق وجودها باختيار العبد وكسبه ولم يكن موجبا ضرورة
لازمة يعني بعد ما تحقق لا يوجب ضرورة الى الافطار بحيث لا يمكن دفعها
لان المسافر قادر على الصوم من غير تكلف ومن غير ان يلحقه آفة زيادة
او معناه لان الضرورة الداعية الى الفطر غير لازمة لامكان دفعها

بالامتناع عن السفر لانه من الامور المختارة بخلاف المرض قيل
ان المكلف صائما وهو مسافر لا يباح له الفطر لعدم الضرورة
الداعية اليه ويقرر الوجوب بالشروع وكذا اذا اصبح مقيما وقد عزم
على الصوم لم يحل له الفطر لان اداء الصوم في هذا اليوم وجب عليه
حقا لله تعالى وانما انشا السفر باختياره فلا يسقط به ما يقرر
وجوبه عليه بخلاف المريض واذا تكلف الصوم يتحمل زيادة المرض
ثم بدا له ان يفطر حل له ذلك فكذا اذا مرض المقيم حل له الفطر لان المرض
يوجب مشقة لازمة على تقدير الصوم اذ لو لم يوجب مشقة لم يصلح
سببا للترخص بالافطار وكذا لا يمكن دفعه لانه امر سماوي فيوثر
في اباحة الافطار ولو افطر اي في حال السفر مع انه لم يحل له الفطر لم
يلزمه الكفارة عندنا لتمكن الشبهة في وجوب الكفارة باقتران السبب
المبيح بالفطر فان السبب مبيح في الجملة فصورته تمكن شبهة وان لم
يوجب اباحة وذكر عن الشافعي رح في مختصر البويطي انه يلزمه
الكفارة اعتبارا بآخر النهار باوله وهذا بعيد فان الفطر في اوله يعرى
عن الشبهة وبعد السفر يقترن السبب المبيح بالفطر ولو وجد هذا
السبب في اول النهار يباح له الفطر فاذا وجد في آخره يصير شبهة كذا
في المبسوط ولو افطر اي المقيم العازم على الصوم ثم سافر لا يسقط
عنه الكفارة بخلاف ما اذا مرض بعد الفطر مرضا يبيح الافطار حيث
يسقط به الكفارة عنه لما قلنا ان السفر من الامور المختارة وما
يزيل استحقاق الصوم عليه حتى لا يباح له الفطر فلا يصير شبهة في سقوط
حكم تقرر عليه شرعا حقا لله تعالى لانه يصير كانه اسقط باختياره
اما المرض فامر سماوي واذا وجد في آخر النهار يزيل استحقاق الصوم
لانه يبيح له الفطر لو كان صائما وزوال الاستحقاق لا يتجزى فيصير
زائلا من اوله كالحيض بعد الصوم من اوله فيصير شبهة في سقوط
الكفارة حتى لو صار السفر خارجا عن اختياره ايضا بان اكره السلطان

على السفر

على السفر في اليوم الذي افطر فيه متعمدا سقط عنه الكفارة ايضا
في رواية الحسن عن ابي حنيفة رض كذا في فتاوى قاضيخان فان قيل
السبب المبيح انما يعمل في القائم ولم يبق الصوم فكيف يعمل في المعدوم
قلنا لو كان الصوم قائما لما اوجب شبهة بل اوجب الاباحة حقيقة
من اول النهار لكنه لما كان معدوما صار شبهة لان الفطر انما يكون
علة لوجوب الكفارة باعتبار ان الصوم مستحق وانما يكون ذلك
الجزء مستحقا على تقدير عدم تحقق المبيح الى آخر النهار لانه مما لا يتجزى
ثبوته فاذا زال في البعض زال في الكل قوله واما الاكراه فهو نوعان
كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء وقاصر يعدم الرضا ولا يوجب
الالجاء واما الاكراه فكذا قيل الاكراه حمل الغير على امر يكرهه ولا يريد
مباشرته لولا الحمل عليه بالوعيد على تركه قال الامام شمس الائمة رح
هو اسم لفعل يفعله الانسان لغيره فينتفي به رضاه او يفسد به اختياره
ثم قال في الاكراه يعتبر معنى في المكره ومعنى في المكره ومعنى فيما اكره عليه و
معنى فيما اكره به فالمعتبر في المكره تمكنه من ايقاع ما هدد به فانه اذا
لم يكن متمكنا من ذلك فاكراهه هذيان والمعتبر في المكره ان يصير
خائفا على نفسه من جهة المكره في ايقاع ما هدد به عاجلا لانه لا يصير
ملجى محمولا عليه طبعا الا بذلك وفيما اكره به ان يكون متلفا او موهنا
او متلفا عضوا او موجبا ما ينعدم به الرضا باعتباره وفيما اكره عليه
ان يكون المكره ممتنعا منه قبل الاكراه اما لحقه او لحق انسان آخر
او لحق الشرع وبحسب اختلاف هذه الاحوال يختلف الحكم فعلى هذا
ينبغي ان يقال الاكراه حمل الغير على امر يمتنع عنه بتخويف ما يقدر
الحامل على ايقاعه ويصير الغير خائفا به فانيت الرضا بالمباشرة فيتم
التعريف بهذه القيود ويمكن ان يجعل فوات الرضا داخلا في الامتناع
لانه اذا كان ممتنعا عنه قبل الاكراه لم يكن راضيا به فيكتفي بذكر احد
القيدين كامل يفسد الاختيار ويوجب الالجاء اي الاضطرار نحو

التهديد بما يخاف على نفسه او عضو من اعضائه لان حرمة
الاعضاء كحرمة النفس تبعا لها والاختيار هو القصد الى امر مجمل
للوجود والعدم داخل في قدرة الفاعل يترجح احد الجانبين على الآخر
كذا قيل والصحيح منه ان يكون الفاعل في قصده مستبدا والفاسد
منه ان يكون اختياره مبنيا على اختيار الآخر فاذا اضطر الى المباشرة
امر بالاكراه كان قصده في المباشرة دفع الاكراه حقيقة فيصير
الاختيار فاسدا لابتنائه على اختيار المكره وان لم ينعدم اصلا قوله
والاكراه بجملته لا ينافي اهلية ولا يوجب وضع الخطاب بحال
لان المكره مبتلى والابتلاء يحقق الخطاب الا يرى انه متردد
بين فرض وحظر واباحة ورخصة ويأثم فيه مرة ويوجر اخرى
والاكراه بجملته اي بجميع اقسامه لا ينافي اهلية اي لا اهلية الوجوب
ولا اهلية الاداء لانها ثابتة بالذمة والعقل والبلوغ والاكراه لا
يخل بشيء منها ولا يوجب وضع الخطاب اي سقوطه عن المكره بحال
سواء كان ملجئا او لم يكن لان المكره مبتلى في حالة الاكراه كما انه
مبتلى في حالة الاختيار والابتلاء يحقق الخطاب لانه لا يثبت بدونه
ثم استدل على ثبوت الابتلاء وتحقق الخطاب في حقه فقال الا ترى
انه اي المكره في الاتيان بما اكره عليه متردد بين فرض اي بين كونه
مباشر فرض كما لو اكره على اكل الميتة او شرب الخمر بما يوجب الالجاء
فانه يفرض عليه الاقدام على ما اكره عليه حتى لو صبر ولم ياكل ولم
يشرب حتى قتل يعاقب عليه لثبوت الاباحة في حقه بالاستثناء
المذكور في قوله تعالى الا ما اضطررتم اليه ومن اكره على مباشرة
يفترض عليه فعله وكذا ههنا وحظر اي محظور كما في الاكراه
على الزنا وقتل النفس المعصومة واباحة كما في الاكراه الصائم
على افساد الصوم فانه يبيح له الفطر ورخصة كما في الاكراه على
الكفر فانه يرخص له اجراء كلمة الكفر على اللسان ويأثم المكره

فيه اي

فيه اي في الاكراه بالاقدام على الفعل مرة كما في الاكراه على الزنا وقتل
النفس ويوجر اخرى كما في الاكراه على اكل الميتة فان الاقدام لما
صار فرضا ثبت به الاجر كما في سائر الفروض او يأثم بالامتناع مرة
كما في الاكراه على الفطر للمسافر والاكراه على اكل الميتة وشرب الخمر
فان الصبر عنهما الى ان قتل حرام ويوجر اخرى كما في الاكراه على الكفر
فان الصبر عنه عزيمة وتحقق هذه الامور علامة ثبوت الخطاب
في حقه لان هذه الاشياء لا تثبت بدون الخطاب ثم قيل الحاجة
الى ذكر الاباحة في التحقيق لانها داخلة في الفرض او في الرخصة لانه اراد
بها ان الاقدام على الفعل يباح له بالاكراه ولو صبر حتى قتل لا يأثم فهو
معنى الرخصة وان اراد انه يباح له ولو تركه يأثم فهو معنى الفرض فالاكراه
الصائم على الفطر ان كان مسافرا من قبيل الاكراه على اكل الميتة وشرب
الخمر حتى لو لم يفطر حتى قتل كان اثما وان كان مقيما فهو من قبيل الاكراه
على الكفر حتى لو صبر عليه فقتل كان ماجورا ولا يوجد ههنا سوى الاقسام
الثلثة مما لا يتعلق بفعله ثواب ولا بتركه عقاب فثبت انه لا حاجة
الى ذكر لفظة الاباحة الا ان في نفس الامر فرقا بين الافطار وبين اجراء
كلمة الكفر في غير حالة الاكراه فان حرمة الافطار قد تسقط بعذر المرض
والسفر وحرمة الكفر لا تسقط بحال فلعل الشيخ رح فرق بينهما بهذا
الاعتبار قوله ولا رخصة في القتل والجرح والزنا بعذر الاكراه اصلا
ولا رخصة في القتل والجرح والزنا اي زنا الرجل بالمراة بعذر الاكراه اصلا
يعني سواء كان الاكراه ملجيا او لم يكن لا يثبت الترخص في هذه الاشياء
بالاكراه لان دليل ثبوت الرخصة خوف التلف فانه اذا خاف تلف العضو
والنفس جاز له الترخص بالمحرم صيانة للنفس او العضو عن التلف والمكره
والمكره عليه وهو المقصود بالقتل في استحقاق الصيانة عند خوف التلف
سواء فلا يكون للمكره ان يتلف نفس غيره وان كان عبده لصيانة نفسه
فصار الاكراه في حكم العدم في حق اباحة قتل المقصود بالقتل والترخص به

لتعارض الحرمتين فان الترخص لو ثبت بالاكراه لصيانة حرمة نفس
المكره منع ثبوته وجوب صيانة حرمة نفس المكره عليه لانه مثله في
استحقاق الصيانة فلا يثبت التعارض وكذا الجرح حتى قيل له لتقطعن
يد فلان او لنقتلنك لا يحل له ذلك ولو فعل كان اثما لان لطرف المؤمن
من الحرمة ما للنفس بالنسبة الى غيره الا ترى ان المضطر لا يحل له ان
يقطع طرف الغير ليأكله كما لا يحل له ان يقتله فيتحقق التعارض فلا يثبت
الترخص الا ان في الاكراه على قطع يد نفسه بان قيل لنقتلنك او لتقطعن
يدك قطعه يده يحل له لان حرمة نفسه فوق حرمة يده عند التعارض
فجاز له ان يختار ادنى الضررين لدفع الاعلى وهذا المعنى لا يتحقق عند مقابلة
طرف الغير بنفسه لان القطع اشد على الغير من قتل المكره بل من قتل جميع
الخلق لانه لا يلزم من ذلك فوات طرفه فثبت انهما سواء في الحرمة عند
مقابلة احدهما بالاخر ولا يقال الاطراف ملحقة بالاموال فينبغي ان يرخص
في قطع يد الغير عند الاكراه التام كما رخص في اتلاف مال الغير لانا نقول
الحاق الطرف بالمال في حق صاحبه لا في حق الغير لان الناس لا يبذلون
اطرافهم لصيانة نفس الغير ويبذلون اموالهم فيها فلا يلزم من ثبوت
الرخصة في اتلاف المال ثبوتها في اتلاف طرفه وكذا الزنا لان فيه فساد
الفراش ان كانت المرأة منكوحة الغير وضياع النسل ان لم تكن وذلك
بمنزلة القتل ايضا لان نسب الولد اذا انقطع عن الزاني لا يمكن ايجاب
النفقة عليه ولم تكن للمرأة قوة الانفاق على الولد لعجزها عن الكسب فيهلك
الولد ضرورة فكان الزنا بمنزلة القتل فلا يثبت الترخص فيه بالاكراه
للتعارض ايضا فان قيل الحاق الزنا بالقتل فيما اذا لم تكن المرأة ذات
زوج مسلم فاما اذا كانت منكوحة غير مسلم ان الولد حينئذ ينسب
الى الفراش ولان خلق من الزنا لقوله عليه الصلوة والسلام الولد للفراش
وللعاهر الحجر واذا كان كذلك وجبت نفقته وتربيته على صاحب الفراش
فلا يكون الزنا اهلاكا كما قلنا الا ان ينسب الولد الى من خلق من مائه

ويجب نفقته عليه لانه جزؤه فلما انقطع النسب عن الزاني كان
اهلاكا حكما بالنظر الى الاصل وقد بقي صاحب الفراش نسب مثل هذا
الولد عن نفسه عادة فيؤدي الى الهلاك ايضا قوله ولا خطر مع الكامل
منه في اكل الميتة والدم ولحم الخنزير ولا خطر مع الكامل منه في الميتة والخمر
والخنزير اي لا يبقى الحرمة مع الاكراه الكامل وهو الاكراه الملجئ في هذه الاشياء
لان حرمة هذه الاشياء لم تثبت بالنص الا عند الاختيار فان الله تعالى
قال وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه استثنى حالة الضرورة
والاستثناء من الحظر اباحة فبقيت هذه الاشياء حالة الضرورة على الاباحة
المطلقة فكان الممتنع من تناولها مضيعا دمه فصار اثما ان كان عالما
بسقوط الحرمة كالو امتنع عن اكل لحم الشاة واكل الطعام المباح وشرب الماء
في هذه الحالة وان لم يعلم بسقوطها يرجى ان لا يكون اثما لانه قصد اقامة
حق الشرع في التحرز عن ارتكاب المحرم في زعمه وهذا لان دليل انكشاف
الحرمة عنده مخفي فيعذر بالجهل كما ان عدم وصول الخطاب اليه قبل ان يشتهر
يجعل عذرا في ترك ما ثبت بخطاب الشرع كالصلوة في حق من اسلم في دار
الحرب ولم يعلم بوجوبها عليه كذا في المبسوط وانما قيد بقوله مع الكامل منه
لان هذه الحرمة لا تسقط بالاكراه القاصر لفوات الضرورة الا ان المكره اذا
تناول ما يوجب الحد في الاكراه القاصر بان شرب الخمر لم يحد استحسانا
وفي القياس يحد لانه لا تاثير للاكراه بالحبس في الافعال فوجوده كعدمه
وجه الاستحسان ان الاكراه لو تكامل بان كان ملجئا اوجب الحد فاذا
وجد جزؤه منه يصير شبهة كالملك في الجزء من الجارية المشتركة يصير
شبهة في اسقاط الحد عن الشريك بوطئها قوله ورخص في اجراء كلمة
الكفر وافساد الصلوة والصوم واتلاف مال الغير والجناية على الاحرام
وتمكين المرأة من الزنا في الاكراه الكامل ورخص اي المكلف في الاشياء
المذكورة في الاكراه الكامل دون القاصر وذلك لان حرمة اجراء كلمة الكفر
لا يحتمل السقوط لان التوحيد واجب على العباد الى الابد وهو اعتقاد

وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل والاقرار بها باللسان و
الكفر بالله تعالى حرام دائما لا يسقط حرمته بالاكراه بل يبقى مع
الاكراه الا انه رخص للعبد اجراء كلمة الكفر لان فيه فوات التوحيد
صورة لا معنى لانه معتقد وحدانية الله تعالى بالقلب وهو الاصل
والاقرار باللسان مرة واحدة كاف لتمام الايمان وما بعدها دوام
على ذلك الاقرار وبالاجراء يفوت الدوام وذلك لا يوجب خللا في
اصل الايمان لبقاء الطمانية ولكن لما كان الاجراء كفرا صورة
كان حراما لان الكفر حرام صورة ومعنى ولو امتنع يفوت حقه
في النفس صورة ومعنى فاجتمع ههنا حقان حق العبد في النفس
وحق الله تعالى في الايمان ولو استوى الحقان لترجح حقه على حق
الله تعالى لشدة حاجته وغنى الله تعالى فكيف اذا ترجح حقه ههنا
لانه يفوت في الصورة والمعنى وحق الله تعالى لم يفت معنى فلهذا رخص
له الاقدام مع كونه حراما واذا صبر فقد بذل نفسه لاعزاز دين الله
تعالى فكان شهيدا فكذا الحكم في سائر حقوق الله تعالى حتى لو اكره
بما فيه الجاء على افساد الصلوة او على تركها او على افساد الصوم
وهو مقيم كان له ان يترخص بما اكره عليه لان حقه في نفسه يفوت
اصلا وحق صاحب الشرع يفوت الخلف فان صبر ولم يفعل ما امر به
حتى قتل كان ماجورا لانه متمسك بالعزيمة لان حق الله تعالى وهو
الصوم والصلوة لم يسقط عنه بالاكراه وفيما فعله اظهار الصلابة
في الدين وان كان المكره على الافطار مسافرا فابى ان يفطر حتى قتل
كان اثما لانه تعالى اباح له الفطر بقوله عز اسمه فمن كان منكم
مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر فعند خوف الهلاك ايام
رمضان في حقه كلياليه وكايام شعبان في حق غيره فيكون اثما
في الامتناع بمنزلة المضطر في فصل الميتة بخلاف المقيم الصحيح لان
الصوم في حقه عزيمة قال الله فمن شهد منكم الشهر فليصمه

والفطر له

والفطر له عند الضرورة رخصة فان ترخص بالرخصة فهو في سعة
من ذلك وان تمسك بالعزيمة فهو افضل له وكذا الحكم في اتلاف
مال الغير حتى لو قيل له لنقتلنك او لتاخذن مال هذا الغير
فتدفعه الى او ترميه في مهلكة كان في سعة من ان يفعل ذلك
لان حرمة النفس فوق حرمة المال فاستقام ان يجعل المال وقاية
للنفس وان كان مال الغير بخلاف طرف الغير لانه محترم احترام
النفس لا بناء لهذا الاباحة قطعه باذن صاحبه فلا يصلح جعله
وقاية للنفس ولو صبر عن مال الغير حتى قتل كان ماجورا انشاء
الله تعالى لان عصمة المال لاجل صاحب المال باقية حالة الاكراه
لبقاء حاجته اليه فبقي حرام التعرض في نفسه لبقاء دليل الاحترام
فاذا صبر عن التعرض حتى قتل فقد بذل نفسه لدفع الظلم عن
مال الغير ولاقامة حق محترم وهو حق صاحب المال فصار شهيدا
قوله وانما فارق فعلها فعله في الرخصة لان نسبة الولد لا
تنقطع عنها فلم يكن في معنى القتل بخلاف الرجل ولهذا وجب
الاكراه القاصر شبهة في درء الحد عنها دون الرجل وانما فارق
فعلها فعله في الرخصة حيث رخص لها في التمكين من الزنا
بالاكراه الكامل ولم يرخص للرجل في الزنا بالاكراه اصلا لان تمكينها
من الزنا وان كان تعرضا لحق محترم في المحل لصاحب الشرع لكن
ليس فيه معنى القتل الذي هو المانع من الترخص في جانب الرجل
لان نسبة الولد لا ينقطع عنها فثبت الترخص عند الاكراه الكامل
بخلاف الرجل فان النسب ينقطع عنه فيتحقق معنى الاهلاك
في فعله فلم يرخص له في ذلك ولهذا اي ولان الاكراه الكامل اوجب
الترخص في جانبها اوجب الاكراه القاصر وهو الاكراه بالقيد او
بالحبس شبهة في درء الحد عنها بخلاف الرجل فان الكامل لما لم
يوجب الترخص في حقه لا يصير القاصر شبهة في سقوط الحد كما في

الاكراه على القتل وكان القياس ان لا يسقط الحد عنه بالكامل ايضا
كما قال ابو حنيفة رض اولا وهو قول زفر رح لان الزنا لا يتصور
من الرجل الا بانتشار الآلة وذلك دليل الطواعية فان الانتشار
لا يحصل عند الخوف بخلاف المراة فان التمكين يتحقق منها مع الخوف
فلا يكون تمكينها دليل الطواعية الا ان في الاستحسان يسقط كما
رجع اليه ابو حنيفة رض وهو قولهما لان الحد مشروع للزجر ولا
حاجة اليه في حالة الاكراه لانه كان منزجرا الى ان تحقق الاكراه وخوف
على نفسه وانما قصد بالاقدام دفع الهلاك عن نفسه لا قضاء الشهوة
فيصير ذلك شبهة في اسقاط الحد عنه وانتشار الآلة لا يدل على عدم
الخوف فانه قد يكون طبعا للخصلة المزكية في الرجال وقد يكون طوعا
الا ترى ان النائم قد ينتشر آلته طبعا من غير اختياره ولا قصد فلا
يدل ذلك على عدم الخوف قوله فثبت بهذه الجملة ان الاكراه
لا يصلح لابطال شيء من الاقوال ولا الافعال جملة الا بدليل غيره على ما مر
فعل الطائع فثبت بهذه الجملة وهي ان الاكراه لا ينافي اهلية ولا
يوجب سقوط الخطاب ولا ينافي الاختيار حتى يثبت هذه الاحكام
المذكورة ان الاكراه بنفسه لا يصلح لابطال شيء اي ابطال حكم شيء من
الاقوال مثل الطلاق والعتاق والبيع والافعال مثل القذف واتلاف المال
وافساد الصوم والصلوة ونحوها فيثبت موجب هذه الجملة لكونها
صادرة عن اهلية واختيار حيث عرف الشرين واختيار الهونهما
الا بدليل غيره على ما مر فعل الطائع الضمير للحكم اي لكن يتغير الحكم بدليل
غيره بعد ما صح الفعل في نفسه كما يتغير فعل الطائع بدليل يلحق به
فوجب تغيير موجبه فان موجب قوله انت طالق او انت حر وهو
وقوع الطلاق او العتاق يثبت عقيب التكلم به الا اذا لحق به مغير
من تعليق او الاستثناء وكذا موجب فعله كشرب الخمر والزنا ثابت
عقيب الفعل الا اذا تحقق مانع بان تحققت هذه الافعال في دار الحرب

او تمكنت

او تمكنت فيها شبهة وكذا يثبت موجب افعال المكره واقواله الا
عند وجود المغير لما قلنا انها صادرة عن عقل واهلية خطاب و
اختيار كافعال الطائع واقواله قوله وانما يظهر اثر الكره اذا تكامل
في تبديل النسبة واثره اذا قصر في تفويت الرضا فيفسد بالاكراه
ما يحتمل الفسخ ويتوقف على الرضا مثل البيع والاجارة ولا يصح الاقارير
كلها الا ان صحتها تعتمد قيام المخبر به وقد قامت دلالة عدمه
وانما يظهر اثر الكره اي الاكراه جواب عما يقال لما لم يؤثر الاكراه في
ابطال الاقوال والافعال فاين يظهر اثره فقال انما يظهر اثره الا في امرين
فاثره اذا تكامل بان كان ملجئا في تبديل النسبة اذا احتمل ما اكره
عليه ذلك ولم يمنع عنه مانع حتى يصير الفعل منسوبا الى المكره واثره
اذا قصر بان لم يكن ملجئا كالاكراه بالحبس او القيد في تفويت الرضا
لا في تبديل النسبة فاما ان يكون الاكراه موثرا في اهدار قول او فعل
فلا فيفسد بالاكراه اي بالكامل والقاصر جميعا ما يحتمل الفسخ و
يتوقف على الرضا من التصرفات مثل البيع والاجارة لان الاكراه
يؤثر عيبا لا يمنع انعقاد اصل التصرف لصدوره من اهله في محله
ولكنه يمنع نفاذه لفوات الرضا الذي هو شرط النفاذ فيه
فينعقد بصفة الفساد لفوات الرضا حتى لو كان التصرف مما لا
يتوقف على الرضا كالطلاق والعتاق ينفذ من المكره كما ينفذ
من الطائع فلو اجاز التصرف بعد زوال الاكراه صريحا او دلالة
صح لان رضاه قد تم والفساد كان لمعنى في غير ما يتم به العقد فيزول
المعنى المفسد بالاجازة كالبيع بشرط اجل فاسد او خيار فاسد اذا
اسقط من له الاجل او الخيار ما شرطه قبل تقرره كان البيع جائزا
فكذا هذا ولا يصح الاقارير كلها حتى لو اكره بقتل او اتلاف عضو
او حبس او قيد على ان يقر بعتق ماض او طلاق او نكاح او رجعة
او في ايداء او عفو عن دم عمد او بيع او اجارة او دين في ذمته

لانسان او ابراء عن دين او على ان يقر باسلام ماض كان الاقرار
باطلا لانه اذا هدد بما يخاف التلف على نفسه فهو ملجأ الى الاقرار
محمول عليه والاقرار خبر محتمل بين الصدق والكذب وانما
يوجب الحق باعتبار رجحان جانب الصدق ودلالته على وجود المخبر به
وذلك يفوت بالالجاء لان قيام السيف على راسه دليل على ان اقراره
هذا لا يصلح للدلالة على المخبر به لانه يتكلم به دفعا للسيف عن نفسه
وهو معنى قوله وقد قامت دلالة عدمه اى عدم المخبر به بهذا الاقرار
وكذا ان هدد بحبس او قيد لان الرضا ينعدم بالحبس والقيد لما
يلحقه من الهم والحزن وعدم الرضا يمنع ترجيح جانب الصدق
في اقراره وقد ثبت ان الاكراه مثل الهزل في تفويت الرضا ومن هزل
في اقراره لغيره وتصادقا عليه لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره عليه ولا
يقال ينبغي ان يجعل الاكراه بمنزلة شرط الخيار وشرط الخيار لا يمنع
صحة الاقرار حتى لو قال لك على الف درهم على اني بالخيار ثلثة ايام كان
الاقرار صحيحا لانا نقول متى صح شرط الخيار مع الاقرار بالمال لا يجب
المال ايضا حتى لو قال كفلت لفلان عن فلان بالف درهم على اني
بالخيار لا يلزم المال واما اذا اطلق الاقرار بالمال فهو خبر عن الماضي
فلا يصح معه شرط الخيار والاكراه ههنا متحقق فانما يعتبر بموضع
صح فيه شرط الخيار وكذا لو اكره على ان يقر لعبده انه ابنه او جاريته
انها ام ولده لا يعتق ولا يكون ام ولده لان هذا اقرار عن امر
سابق خفي والاكراه دليل على انه كاذب فيما يخبر به فان قيل اليس
ان عند ابي حنيفة رض قوله لمن هو اكبر سنا منه هذا ابني يوجب
ان يعتق عليه وهناك يتيقن بكذبه فيما قال فوق ما يتيقن بالكذب
عند الاقرار مكرها فاذا نفذ العتق به ثمة ينفذ ههنا بالطريق
الاولى قلنا جعل ابو حنيفة رض ذلك الكلام مجازا في الاقرار
بالعتق كانه قال عتق علي من حين ملكته وباعتبار هذا المجاز

لا يظهر

لا يظهر رجحان الكذب في اقراره فاما عند الاكراه فلا يمكن ان يجعل
اقراره مجازا في شيء لانه امر بالتكلم حقيقة وقد ترجح جهة الكذب
فيه بالاكراه فبطل الكل كذا في المبسوط قوله واذا اتصل الاكراه
بقبول المال في الخلع فان الطلاق يقع والمال لا يجب لان الاكراه
يعدم الرضا بالسبب والحكم جميعا والمال ينعدم عند عدم الرضا
فكان المال لم يوجد فوقع بغير مال كطلاق الصغيرة على مال
بخلاف الهزل لانه يمنع الرضا بالحكم دون السبب فكان كشرط
الخيار على ما مر واذا اتصل الاكراه بقبول المال في الخلع انما تعرض
لجانب المراة لان الرجل اذا اكره على ان يخالع امراته على الف وقد
اجازها والمراة غير مكرهة فالخلع واقع لانه من جانب الزوج
طلاق والاكراه لا يمنع وقوع الطلاق والمال لا يلزم على المراة للزوج
لانها التزمت المال طائعة بازاء ما سلم لها من البينونة فاما اذا
اكرهت امراة بوعيد تلف او حبس على ان يقتل من زوجها الخلع
على الف درهم فقبلت ذلك منه وقد خلعها فالطلاق يقع ولا يجب
على المراة شيء من المال لان التزام المال يعتمد تمام الرضا والاكراه
يفوت الرضا سواء كان الاكراه بحبس او بقتل ولكن وقوع الطلاق
يعتمد وجود القبول لا وجود المقبول كما لو طلق امراته الصغيرة
على مال يتوقف الطلاق على قبولها فاذا قبلت وقع الطلاق ولا يجب
المال وبالاكراه لا ينعدم القبول فلهذا كان الطلاق واقعا ثم ان
اصحابنا رح جميعا احتاجوا الى الفرق بين الاكراه والهزل في الخلع لانهم
اتفقوا ان الطلاق في الهزل لا ينفصل عن المالية قال ابو حنيفة رض
لا يجب المال ولا يقع الطلاق وقالا يقع الطلاق ويجب المال وفي الاكراه
ينفصل عن المال فاشار الى الفرق على المذهبين بقوله بخلاف
الهزل الى آخره وبيانه ان الهزل يمنع اختيار الحكم والرضاء به ولا يمنع
الاختيار والرضاء بالسبب كشرط الخيار وهذا بالاتفاق ثم نظر

ابو حنيفة رض الى التزام المال في جانب المراة فقال لما لم يوثر الهزل
في السبب صح التزام المال مع الهزل موقوفا على ان يثبت حكمه وهو
اللزوم عند تمام الرضا به فيتوقف الطلاق عليه كشرط الخيار
لما دخل على الحكم دون السبب وجد الاختيار والرضا بالسبب دون
الحكم فيتوقف الحكم وهو وجوب المال على وجود الاختيار والرضا به
فاما الاكراه فلا يعدم الاختيار في السبب والحكم وانما يعدم الرضا
بهما فلوجود الاختيار في السبب والحكم ثم القبول ووقع الطلاق
ولعدم الرضا لا يجب المال فصار كان المال لم يذكر اصلا ونظر ابو
يوسف ومحمد رح الى جانب الطلاق فقالا ان ما يدخل على الحكم دون
السبب كالهزل وشرط الخيار لا يوثر في بدل الخلع بالمنع اصلا لانه
لما لم يوثر في احد الحكمين وهو الطلاق بالمنع لا يوثر في الحكم الآخر
وهو لزوم المال لان المال فيه تابع فيتبع الطلاق ويلزم حسب
لزوم المال فلم يعمل فيه الهزل وشرط الخيار فاما ما دخل على السبب
مثل الاكراه فيوثر في المال بالمنع دون الطلاق لان المال لا يجب في
الخلع الا بالذكر كما ان الثمن لا يجب في البيع الا بالذكر فلم يكن بد من صحة
الايجاب في الخلع كما لا بد منه في البيع وما يدخل على السبب يمنع صحة
الايجاب فصار كان المال لا يوجد فوقع الطلاق بغير مال وقد يفصل
الطلاق عن المال بعد ذكره كما في خلع الصغيرة على ما قلنا فتبين
بما ذكرنا ان في قوله فكان كشرط الخيار اشارة لطيفة الى الفرق على
المذهبين قوله واذا اتصل الاكراه الكامل بما يصلح ان يكون
الفاعل فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال ينسب الى المكره
ولزمه حكمه لان الاكراه الكامل يفسد الاختيار والفاسد في
معارضة الصحيح كالعدم فصار المكره بمنزلة عديم الاختيار
آلة للمكره فيما يحتمل ذلك واذا اتصل الاكراه الكامل الى آخره قد ذكر
الشيخ رح ان اثر الاكراه اذا تكامل في تبديل النسبة فشرع في بيانه

فقال

فقال واذا اتصل الاكراه الكامل اي الملجي بما يصلح ان يكون الفاعل
فيه آلة لغيره مثل اتلاف النفس والمال فانه يمكن للمكره ان ياخذ
المكره ويضرب به نفسا او مالا فيتلفه نسب الفعل الى المكره ولزمه
حكم هذا الفعل وخرج المكره من البين حتى لو اكره انسانا على قتل
انسان اخر ومع المكره ما اوجب جرح المقتول بان قال اقتله
بالسيف والا قتلتك فقتله به وجب القود على المكره بالاجماع كذا
ذكره فخر الاسلام رح ولو اكرهه على الرمي الى صيد فرمى اليه فاصاب
انسانا وجبت الدية على عاقلة المكره والكفارة عليه كما لو باشره بنفسه
وذلك لان الانسان مجبول على حب الحيوة فلما هدد بالقتل يطلب
لنفسه مخلصا عن الهلاك ولما لم يتوصل اليه الا بالاقدام على ما اكره
عليه يقدم عليه وان كان حراما لطلب الخلاص فيفسد اختياره
بهذا الطريق ويصير محمولا على هذا الفعل بقضية الطبع فاذا عارض
هذا الاختيار الفاسد اختيار صحيح وجب ترجيح الصحيح على الفاسد
وذلك باحتمال الفعل النسبة الى المكره بجعل المكره آلة له من غير ان
يلزم منه تغيير محل الجناية واذا ترجح الاختيار الصحيح صار المكره في
حكم عديم الاختيار والتحق بالآلة التي لا اختيار لها بمنزلة سيف او
عصا استعمله المكره في اتلاف النفس او المال فيصير الفعل منسوبا
اليه لا الى الآلة وهذا في الاكراه الكامل اما القاصر وهو الذي لا يوجب
الالجاء كالاكراه بحبس او بقيد فلا يوجب نقل الفعل الى المكره حتى
اقتصر الضمان او القود على الفاعل لان المكره انما يصير كالآلة عند
تمام الالجاء لفساد الاختيار باعتبار خوف التلف على نفسه وليس
في الاكراه القاصر ذلك فيبقى الفعل مقصورا على المكره قوله اما فيما
لا يحتمله لا يستقيم نسبته الى المكره فلا يقع المعارضة في استحقاق
الحكم فيبقى منسوبا الى الاختيار الفاسد اما فيما لا يحتمله اي في الفعل
الذي لا يحتمل ذلك الفعل ان يصير المكره فيه آلة للمكره فلا يستقيم

نسبة اى نسبة الفعل الى المكره للاستحالة فلا يقع المعارضة
فى استحقاق الحكم لان الاختيار الصحيح لم يعارض الفاسد ههنا فبقى
الفعل منسوبا الى الاختيار الفاسد لانه صالح لاستحقاق الحكم عند
عدم معارضة الاختيار الصحيح اياه الا ترى ان هذا القدر من الاختيار
صالح للخطاب لما بينا ان المكره متردد بين فرض وخطر ورخصة
فيصلح لاضافة الحكم اليه قال الامام ابو الفضل الكرمانى رح فى الايضاح
والمراد من قولنا يصلح آلة ان المكره يمكنه ايجاد الفعل المطلوب
بنفسه فاذا حمل غيره عليه بوعيد التلف صار كانه فعل بنفسه
ومن قولنا لا يصلح آلة ان لا يمكنه مباشرة ذلك الفعل بنفسه فاذا
حمل غيره عليه يبقى مقصورا عليه قوله وذلك مثل الاكل والوطى وذلك
اى ما لا يحتمل ان يصير المكره فيه آلة للمكره ومثل الاكل فانه لا يحتمل
النسبة الى المكره باتفاق الروايات عن اصحابنا رح حتى لو اكره على
الاكل وهو صائم يفسد صومه ولا يفسد صوم المكره لو كان صائما
لان المكره لا يصلح آلة للمكره فى نفس الاكل فيقتصر على المكره فاما فى نسبته
الى المكره من حيث انه اتلاف فقد اختلفت الروايات فذكر فى شرح
الطحاوى والخلاصة وغيرهما انه لو اكره على اكل مال الغير يجب الضمان
على المكره دون المكره وان كان المكره يصلح آلة له من حيث الاتلاف
كما فى الاكراه على الاعتاق لان منفعة الاكل ههنا حصلت للمكره فيجب
الضمان عليه كما لو اكره على الزنا لا يجب الحد ويجب العقر على الزانى
ولا يرجع به على المكره لان منفعة الوطى حصلت له بخلاف الاكراه
على الاعتاق حيث يجب الضمان على المكره لان مالية العبد تلفت بالاكراه
من غير ان يحصل المنفعة للمكره وذكر صاحب المحيط انه لو اكره
على اكل طعام نفسه فاكل ان كان جائعا لا يرجع على المكره بشئ وان كان
شبعان يرجع عليه بقيمة الطعام لان فى الفصل الاول منفعة الاكل
حصلت للمكره ولم يحصل فى الفصل الثانى قال ولو اكره على اكل طعام الغير

فاكل

فاكل يجب الضمان على المكره لا على المكره وان كان المكره جائعا و
حصلت له منفعة الاكل لان المكره اكل طعام المكره باذنه لان الاكراه
على الاكل اكراه على القبض لانه لا يمكنه الاكل بدون القبض فى الغالب
ولما قبض المكره الطعام صار قبضه منقولا الى المكره فكان المكره
قبضه بنفسه وقال المكره كل ولو قبضه بنفسه صار غاصبا ثم
مالكا للطعام بالضمان ثم اذن له بالاكل وهناك لا يضمن بالاكل شيئا
لانه اكل طعام الغاصب باذنه كذا ههنا وفى طعام نفسه لم يصر اكل
طعام المكره باذنه لانه لا يمكن ان يجعل المكره غاصبا للطعام قبل
الاكل لان ضمان الغصب لا يجب الا بازالة يد المالك ولا يتصور الازالة
ما دام الطعام فى يده او فمه فتعذر ايجاب ضمان الغصب قبل الاكل
فلا يصير الطعام ملكا له قبل الاكل واذا لم يوجد سبب الضمان
صار اكل الطعام نفسه كاطعام المكره الا ان المكره لما كان شبعان لم
يحصل له منفعة الاكل فكان هذا اكراها على اتلاف ماله فيجب الضمان
عليه كله من البتة قوله ولا قول الكلام فانه لا يتصور ان ياكل
الانسان بفم غيره او يتكلم بلسان غيره ولا قول الكلام لان الرجل
لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره حسا على وجه لا يبقى للسان المتكلم
اختيار فاقتصر الاقوال بالحكام على المتكلم ولا يجعل كان المكره
طالق امراة المكره او اعتق عبده فان قيل لا نسلم ان المتكلم لا يصلح
آلة للمكره فان من وكل رجلا بطلاق امراته واعتاق عبده يصح
ومتى طالق الوكيل كان مؤكلا عاملا للمؤكل حتى لو حلف الرجل لا
يطلق ولا يعتق فوكل غيره بالطلاق والعتاق حنث فعلم ان الوكيل
صار آلة للموكل والدليل عليه ان المكره يرجع بقيمة العبد على المكره
وفى الطلاق قبل الدخول يرجع بضمان نصف الصداق على المكره ولو
لم يصر آلة له لما رجع واذا صار آلة للمكره صار كان المكره طلق امراته
المكره او اعتق عبده فينبغى ان يلغو قلنا المكره انما يصح آلة المكره

والاعتاق

فيما لو اراد المكره مباشرته بنفسه يقدر عليه فيزول فاعلا بمباشرة
غيره تقديرا فاما فيما لا يقدر عليه بنفسه فلا يمكن ان يجعل فاعلا
حكما ففي تطليق امراة نفسه واعتاق عبده امكن ان يجعل متصرفا
بنفسه فاذا وكل غيره فذلك واستعمله جعل عاملا تقديرا فاما في
تطليق امراة المكره واعتاق عبده فلا يمكن ان يجعل مباشرا بنفسه
فكيف يجعل المكره آلة له ففي الفعل مقتصرا على المكره وهكذا نقول في
جميع التصرفات الشرعية نحو البيع والهبة وغيرهما ونحو لا ننظر
الى التكلم بلسان الغير لانه لا يتصور وانما ننظر الى المقصود بالكلام
والى الحكم فمتى كان في وسعه تحصيل ذلك الحكم بنفسه جعل غيره آلة له
ومتى لم يكن في وسعه لم يجعل غيره آلة له كذا في الطريقة البرغزية وما
يلزم عليه كلام الرسول فانه بمنزلة كلام المرسل على ما قيل لسان
الرسول لسان المرسل بل ان ما ذكرنا هو الامر الحقيقي وذلك ضرب من
المجاز فلا يرد نقضا عليه وذلك من باب التبليغ لا من باب التكلم
بلسان الغير اذ التبليغ قد يكون بلا واسطة كالمشافهة وقد يكون
بواسطة كالكتاب والارسال قوله وكذلك اذا كان نفس الفعل
مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره الا ان المحل غير
الذي يلاقيه الاتلاف صورة وكان ذلك يتبدل بان يجعل
آلة مثل اكراه المحرم على قتل الصيد ان ذلك يقتصر على الفاعل
لان المكره انما حمله على ان يجني على احرام نفسه وهو في ذلك لا
يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة يصير محل الجناية احرام المكره
وفيه خلاف المكره وبطلان الاكراه وعود الامر الى المحل الاول
وكذلك اي ومثل ما لا يصلح ان يكون المكره فيه آلة في ان الحكم مقتصر
عليه كون الفعل مما يتصور ان يكون الفاعل فيه آلة لغيره صورة
الا ان المحل اي محل الاكراه او محل الجناية غير الذي يلاقيه الاتلاف صورة
وكان ذلك اي محل الاكراه او محل الجناية يتبدل بجعل المكره آلة لغيره

مثل الاكراه

مثل الاكراه المحرم على قتل الصيد هو اضافة المصدر الى المفعول
ان ذلك اي القتل يقتصر على الفاعل في حق الاثم والجزاء وان امكن
ان يجعل المباشر فيه آلة كما لو كان المكره عليه شاة وهو استحسان
وفي القياس لا شيء عليه ولا على الآمر ان كان حلالا اما الآمر فلانه لم
باشر قتل الصيد بيده لم يلزمه شيء فكذا اذا اكره غيره عليه واما
المامور فلانه صار آلة للمكره بالجاء التام فينعدم الفعل في جنايته
كما في الاكراه على قتل المسلم وجه الاستحسان ان قتل الصيد منه جناية
على احرامه وهو بالجناية على احرام نفسه لا يصلح ان يكون آلة لغيره
فيقتصر عليه اذ لا يمكن للمكره ان يجني على احرام الغير بنفسه فكذلك
في الاكراه ولو جعل اي المكره آلة للمكره لتبدل محل الجناية اذ محل الجناية
حقيقة احرام المكره وان كان هو الصيد صورة فلو جعل آلة لصار
محلها احرام المكره لو كان محرما ويخرج الفعل عن كونه جناية
لو كان المكره حلالا وفيه خلاف المكره اي في جعله آلة او في تبدل محل
الجناية مخالفة المكره المكره لانه لما اكرهه على ايقاع فعل في محل كان
ايقاعه في محل آخر مخالفة له ضرورة وبطلان الاكراه لان الفعل
الواقع في ذلك المحل يكون فعلا آخر خارجا عن الاكراه واقعا بطريق
الطواعية حينئذ فيبطل الاكراه لا محالة واذا بطل الاكراه عاد الامر
الى المحل الاول وهو احرام المكره لان سبب نقل الفعل الى المكره بعدما وجد
من المكره حقيقة هو الاكراه فلما استلزم النقل بطلان الاكراه بطل
النقل ببطلانه ايضا فيعود الامر اي الجناية الى المحل الاول وهو احرام
المكره يعني ينسب الفعل الى المباشر ليكون جناية على احرامه ولما لزم
من نقل الفعل العود الى المحل الاول قلنا باقتصار الفعل على المكره ابتداء
قطعا للمسافة واحترازا عن الاشتغال بما لا فائدة فيه وذلك في المبسوط
ولو كانا محرمين جميعا فعلى كل واحد منهما كفارة اما على المكره فلما بينا
واما على المكره فلانه لو باشر قتل الصيد بيده يلزمه الكفارة فكذا اذا

باشر بالاكراه ولا حاجة في ايجاب الكفارة ههنا الى نسبة اصل الفعل الى
المكره لان هذه الكفارة تجب على المحرم بالدلالة والاشارة وان لم يصر
اصل الفعل منسوبا اليه فكذلك ههنا ولهذا لو توعده بالحبس وجب
الجزاء عليه ايضا كما وجب على المباشر وان تاثير الاكراه بالحبس اكثر من
تاثير الدلالة والاشارة ويجب الجزاء بهما فبالاكراه بالحبس اولى ولو
كانا حلالين في الحرم وقد توعده بقتل كانت الكفارة على المكره لان هذا
الجزاء في حكم ضمان المال ولهذا لا يتادى بالصوم ولا يجب بالدلالة
ولا يتعدد بتعدد الفاعلين وهذا لان وجوبه باعتبار حرمة المحل فيكون
بمنزلة ضمان المال وبمنزلة الكفارة في قتل الآدمي خطأ ولو توعده
بحبس كانت الكفارة على القاتل خاصة بمنزلة ضمان المال قوله ولهذا
قلنا ان المكره على القتل يأثم لانه من حيث انه يوجب المأثم جناية على
دين القاتل وهو لا يصلح في ذلك آلة لغيره ولو جعل آلة لتبدل المحل
الجناية ولهذا اي ولان محل الجناية اذا تبدل بالنسبة يقتصر الفعل
على الفاعل قلنا ان المكره على القتل يأثم اثم القتل وان كان القتل مما
يصلح الفاعل فيه آلة لغيره لان القتل من حيث انه يوجب المأثم
جناية على دين القاتل وهو اي القاتل لا يصلح في ذلك اي في الاثم آلة
لغيره لان الانسان في الجناية على الدين لا يصلح ان يكون آلة لغيره اذ لا
يمكنه ان يكسب الاثم على غيره ولو جعل الفاعل آلة لتبدل محل الجناية
لانها حينئذ تكون واقعة على دين المكره وانه لم يامره بذلك فيعود
الامر الى المحل الاول كما في المسئلة الاولى فصار المكره فاعلا في حق الحكم وهو
وجوب القصاص والدية والكفارة وحرمان الارث بنسبة الفعل اليه
بجعل المكره آلة له لعدم لزوم تبدل محل الجناية وصار المكره فاعلا
في حق الاثم لتعذر النسبة الى المكره بلزوم تبدل المحل وانما صار اثما
لانه اختار موت المقتول وحق موته بما في وسعه وهو الجرح الصالح
لزهوق الروح وايثار روح نفسه على من مثله في الحرمة واطاع المخلوق

في معصية

في معصية الخالق لانه تعالى نهاه عن الاقدام عليه وقصد ذلك وحققه
بالفعل والقصد عمل القلب وهو لم يصلح فيه آلة لغيره اذ لا يتصور ان
يقصد الانسان بقلب غيره كما لا يتصور ان يتكلم بلسان غيره فلذلك
بقي الاثم عليه قوله وكذلك قلنا في المكره على البيع والتسليم ان تسليمه
يقتصر عليه لان التسليم تصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو في ذلك
لا يصلح آلة لغيره ولو جعل آلة لغيره لتبدل المحل واتبدل ذات الفعل
لانه يصير غصبا محضا وقد نسب الى المكره من حيث هو غصب
وكذلك اي وكما قلنا ان القتل يقتصر على المباشر في حق الاثم قلنا ان المكره
الى آخره اذا باع مكرها وسلم مكرها ملكه المشتري ملكا فاسدا حتى نفذ
اعتاقه وتدبيره واستيلاده عندنا وقال زفر رح لا يملكه ولو سلم طائعا
ينفذ البيع ويقع به الملك بالاتفاق لانه يصير اجازة للبيع دلالة بخلاف
ما اذا اكره على الهبة فوهب وسلم طائعا حيث لا يكون اجازة لان الاكراه
على الهبة اكراه على التسليم وجه قوله انا حكمنا بانعقاد بيع المكره لانه
لا يصلح فيه آلة لغيره فيبقى مقصورا عليه فاما التسليم فامر حسي يمكن
ان يكون المكره فيه آلة للمكره فينتقل اليه ولهذا وجب عليه الضمان
الذي هو من احكام التسليم واذا انتقل اليه صار كانه سلم بنفسه
مال المكره الى المشتري فلا يقع له الملك والدليل على ان الملك لا يقع بهذا
التسليم ان المشتري لو وهب او تصدق به او باعه يفسخ عليه هذه
التصرفات ولو وقع الملك بهذا التسليم لكان لا يفسخ عليه كما في البيع
الفاسد ولنا ان هذا البيع ينعقد بصفة الفساد فيوجب الملك عند
اتصال القبض به كسائر البيوع الفاسدة واما الانعقاد فلمساعدة
الخصم عليه ولهذا لو اجاز وسلم طائعا ينفذ واما الفساد فلفوات
شرطه وهو الرضا فان فوات الشرط يوجب الفساد في البيع كفوات
شرط المساواة في بدلي الربوا يوجب الفساد دون البطلان والبيع
الفاسد اذا اتصل به القبض يفيد الملك وقد وجد فان التسليم قد

تحقق من البائع ولم ينتقل الى المكره بالاكراه لان التسليم من البائع
يتم سبب الملك ولهذا كان له شبه بابتداء العقد على ما عرف وقد
اكرهه على التصرف في بيع نفسه بالاتمام وهو من هذا الوجه لا يصلح آلة
له لان المكره لا يقدر على تمليك مال الغير واتمام تصرفه ليجعل المكره آلة
له فيه ولو جعل المكره آلة لتبدل المحل اي محل الفعل لانه حينئذ يصير
تصرفا في المغصوب وقد امر بالتصرف في المبيع ولتبدل ذات الفعل
فانا لو اخرجنا هذا التسليم من ان يكون متمما للعقد جعلناه غصبا
محضا ابتداء بنسبته الى المكره واذا لم يجز ان يتبدل محل الفعل بنسبته
بالاكراه فكيف يجوز ان يتبدل ذاته واذا كان كذلك بقي التسليم مقتصرا
على البائع فيجعل الملك به للمشتري كما لو سلم طائعا وقد نسبناه اي الفعل
الى المكره من حيث هو غصب يعني ان هذا التسليم متمم للتصرف من وجه
ومفوت يد المالك من وجه فجعلناه مقتصرا على البائع من حيث انه
اتمام العقد لانه لا يصلح آلة للغير فيه ونسبناه الى المكره من حيث انه
غصب لانه يصلح آلة فيه فيرجع بالضمان عليه فاما ان نجعله غصبا
محضا حتى لا ينفذ اعتاق المشتري او تسليما محضا حتى لا يكون للبائع
الرجوع على المكره فلا نتم هو بالخيار ان شاء ضمن المكره قيمته يوم سلم
وان شاء ضمن المشتري فاما الجواب عن قوله يفسخ التصرفات ههنا
وفي البيع الفاسد لا تفسخ فهو ان القبض مع كون البيع فاسدا حصل
بغير رضا البائع وفي البيع الجائز لو حصل القبض قبل نقد الثمن بدون
رضا البائع وتصرف المشتري فيه تصرفا يحتمل الفسخ يفسخ ففي الفاسد
اولى قوله واذا ثبت انه امر حكمي صرنا اليه استقام ذلك فيما يعقل
ولا يحس فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم ومعنى
الاتلاف منقول الى الذي اكرهه لانه منفصل عنه في الجملة محتمل
للنقل باصله واذا ثبت انه اي انتقال الفعل من المكره الى المكره يعني
نسبته اليه امر حكمي صرنا اليه في اتلاف النفس والمال لا حسي استقام

ذلك الانتقال

ذلك الانتقال فيما يعقل ولا يحس اي فيما يعقل وجوده من المكره ولا
يحس وجوده منه يعني من شرط هذه النسبة ان يتصور ذلك الفعل
من المكره ولكن لا يوجد منه اذ لو لم يتصور وجوده منه لا يستقيم النسبة
اصلا ولو تصور وجوده منه ووجد منه حسا كانت النسبة حقيقة
لا حكمية فقلنا ان المكره على الاعتاق بما فيه الجاء هو المتكلم حتى يقتصر
الاعتاق عليه ويكون الولاء له لان التكلم لا يوجب عتق هذا العبد لا يعقل
ولا يتصور من المكره لانه ليس بمالك للعبد ولا اعتاق من غير المالك لا يتصور
فلا يمكن ان ينسب اليه بان يجعل المكره آلة له فيه ومعنى الاتلاف منه اي
من الاعتاق منقول الى الذي اكرهه اي هذا الاعتاق متضمن اتلاف
مالية العبد معنى فينتقل ذلك الاتلاف المعنوي الى المكره لانه يتصور منه
الاتلاف حسا فيمكن نسبته اليه بجعل المكره آلة له فيه لانه اي الاتلاف
منفصل عن الاعتاق في الجملة لتحققه بالقتل بلا اعتاق محتمل للنقل
الى المكره باصله لتصوره من المكره ابتداء كما بينا فلذلك يرجع المكره على
المكره موسرا كان او معسرا لان ضمان الاتلاف لا يختلف بالايسار
والاعسار ويجوز ان يثبت الضمان عليه ويثبت الولاء لغيره كما في الرجوع
عن الشهادة على العتق فان الضمان على الشاهد والولاء للمشهود عليه
بالعتق وهذا لان الولاء كالنسب ليس بمال متقوم فلا يمنع ثبوته
للغير وجوب الضمان عليه ولا سعاية على العبد لاحد لان العتق نفذ
فيه من جهة مالكه ولا حق لاحد في ماله ولا يلزم عليه المحرم اذا قتل
الصيد بالاكراه حيث لا يثبت الرجوع على المكره بالضمان لانه ضمن ضمانا
يفتدى به ولا يقضى به فلو رجع رجع بضمان يقضى به وقد عرف ان ضمان
العدوان مقدر بالمثل فلا يجوز ان يجب عليه زيادة على ما اتلف قوله
وهذا عندنا وقال الشافعي رح تصرفات المكره قولا تكون لغوا اذا
كان الاكراه بغير حق لان صحة القول بالقصد والاختيار ليكون نتيجة
عما في الضمير فيبطل عند عدمه والاكراه بالحبس مثل الاكراه بالقتل

عنده واذا وقع الاكراه على الفعل فاذا تم الاكراه بطل حكم الفعل
عن الفاعل وتمامه بان يجعل عذرا يبيح له الفعل فان امكن
ان ينسب الفعل الى المكره نسب اليه والا بطل وقد ذكرنا ان
الاكراه لا يعدم الاختيار لكنه يفسد به الرضا او يفسد به الاختيار
الى اخر ما قررنا والذي يقع به ختم الكتاب باخر وقف المعاني
فنشاطر من مسايل الفقه مبني عليها وهذا عندنا اي ما ذكرنا
من تفصيل احكام الاكراه مذهبنا فاما الاصل فيه عند الشافعي رح
فهو ان الاكراه ان كان بغير حق لم يوجب بطلان تصرفاته القولية
جميعا مثل الطلاق والعتاق والبيع ونحوها لان صحة القول بالقصد
والاختيار ليكون باعتبار القصد ترجمة عما في الضمير ودليلا والاختيار
والاكراه يفسد الاختيار والقصد فيبطل القول به لعدم القصد
الا ترى ان الكلام لا يصح من النائم لعدم الاختيار وكلام المجنون و
الصبي لعدم القصد الصحيح فعرفنا ان صحة الكلام باعتبار كونه ترجمة
عما في القلب والاكراه دليل على ان المكره متكلم لدفع الشر لا لبيان ما هو
مراد قلبه فصار في الافساد فوق الذي لا قصد له ولم يرد شيا آخر
فكان كلامه بمنزلة الاقرار فان الاكراه لما دل على ان المقر لم يرد
اظهار ما قد سبق بل قصد دفع الشر عن نفسه كان اقراره كاقرار
المجنون فلذلك سائر كلامه لان الاكراه دال على عدم قصد القلب
الذي يبتنى صحة الكلام عليه وان كان بحق يصح تصرفاته حتى لو
اكره الحربي على الاسلام يصح اسلامه لانه اكراه بحق بخلاف الرمي اذا
اكره على الاسلام حيث لا يصح لانه اكراه بالباطل وكذا لو اكره القاضي المديون
على بيع ماله صح لانه اكراه بحق والمعنى فيه ان الاكراه اذا كان بحق فقد
امرنا الشرع باكراهه على ذلك التصرف فيكون ذلك من الشرع طلبا
للتصرف وما كان مطلوبا شرعا يكون محكوما بصحته لان الشرع
لا يامر بشيء غير صحيح فاما اذا كان الاكراه باطلا فهو محظور وذلك

التصرف

التصرف ممنوع عنه شرعا فلا يثبت ولا يصح والاكراه بالحبس
اي بالحبس الدائم مثل الاكراه بالقتل عنده في ابطال القول والفعل
عن المكره اصلا لان الاكراه بالحبس بعدم الرضا وبطلان القول
والفعل عن المكره في الاكراه بالقتل لتحقيق عصمة حقوق المكره
عليه كيلا يفوت حقوقه بدون اختياره وتحقيق العصمة ههنا
في دفع الضرر عن المكره عند عدم الرضا بزوال حقه فيجب الحاق
الاكراه بالحبس بالاكراه بالقتل دفعا للضرر واذا وقع الاكراه على الفعل
بطل اي سقط حكم الفعل عن الفاعل اصلا اذا تم الاكراه سواء امكن
نسبة الفعل الى المكره او لم يمكن وتمامه بان يجعل عذرا يبيح الفعل
شرعا كالاكراه بالقتل او الحبس الدائم على اتلاف مال الغير او شرب الخمر
او الافطار في نهار رمضان او اجراء كلمة الكفر فانه يبيح الفعل عنده و
لكن لا يجب كلمة الردة بالاكراه ويجب غيرها او يباح ولا يباح القتل و
الزنا بالاكراه كذا في ملخصهم وانما جعل الاباحة دليلا على تمام الاكراه لانها
تدل على تمام العذر في حق الله تعالى كما في حق المضطر فاذا ثبت الاباحة
في حال الاكراه عرفنا ان الاضطرار قد تحقق فكان تاما ثم ان امكن ان
ينسب الفعل الى المكره نسب اليه والا بطل اصلا فاذا اكره على اتلاف
مال الغير يجب الضمان على المكره لان الفاعل يصلح آلة له في الاتلاف
فينسب الفعل اليه ويجب الضمان عليه ولو اكره المحرم على قتل الصيد
او الحلال على قتل صيد الحرم او الصائم على الافطار لا شيء على الفاعل من
جزاء الصيد ولكنه يجب على المكره لان المكره يحتمل ان يكون آلة له
فينسب الفعل اليه اذا تم الاكراه وقد تم لان الذي باشر ابيح له الاقدام
عليه ولا يفسد الصوم في صورة الافطار لان الخطر يزول بالاكراه فالحق
الافطار بابتلاع البزاق والاكل ناسيا ولو اكره على الزنا يجب الحد على الفاعل
لانه لم يحل له الفعل ولو اكره على القتل يجب القصاص على المكره لانه لما لم
يحل له الفعل لم يتم الاكراه فلا يمكن ان يجعل المباشر آلة ولهذا يأثم

بالاتفاق ولو صار آلة لما اثم ويجب على المكره ايضا بالتسبيب لان
التسبيب اذا تعين القتل صار بمنزلة المباشرة عنده وقد ذكرنا
ان الاكراه لا يعدم الاختيار لكن ينتفي به الرضا يعني سواء كان ملجئا
او لم يكن او يفسد الاختيار يعني اذا كان ملجئا ولما لم يوجب الاكراه
الا فوات الرضا او فساد الاختيار ولم يوجب اعدام الاختيار لا يكون
له اثر في اهدار التصرف قولا وفعلا فوجب ترتيب الاحكام على
فوات الرضا وفساد الاختيار لا عدم الاختيار كما مر تقريره باب

باب

حروف المعاني انما اخر الشيخ رح هذا الباب الى آخر الكتاب لانه من
قسم النحو لا من قسم الفقه الصرف الا انه لما تعلق به بعض احكام
الشرع اورده في هذا الكتاب تتميما للفائدة واليه اشار في اعتذاره
بقوله فشطر من مسائل الفقه مبني عليها والشطر النصف الا انه
يستعمل في البعض توسعا في الكلام واستكثارا للقليل كما قال عليه
الصلوة والسلام في الحائض تقعد شطر عمرها اي بعضه ومثله
في التوسع قوله عليه الصلوة والسلام تعلموا الفرائض فانها نصف العلم
واعلم ان لفظ الحروف يطلق على الحروف التسعة والعشرين التي هي اصل
تركيب الكلام وتطلق على ما يوصل معاني الافعال الى الاسماء وعلى ما
يدل على معنى في غيره كما فسر في علم النحو بان الحروف ما دل على معنى في غيره
ويسمى الاول حروف التهجي اي المتعدد من تهجي الحروف اذا تعددها والثاني
حروف المعاني لما ذكرنا من ايصالها معاني الافعال الى الاسماء او لدلالتها
على معنى فان الباء في قولك مررت بزيد حرف معنى لدلالتها على الالصاق
بخلاف الباء في بكر وبشر فانها لا تدل على معنى وكذا الهمزة في ازيد حرف
معنى بخلافها في احد ثم اطلاق لفظ الحروف على المذكورة في الكتاب
بطريق التغليب لان بعض ما ذكر في هذا الباب اسماء مثل كل ومن
واذا لكن لما كان اكثره حروفا سمي الجميع بهذا الاسم قوله واكثرها
وقع على حروف العطف والاصل فيه الواو واكثرها وقوعا حروف

العطف

العطف العطف في اللغة الثني والرد يقال عطف العود اذا ثناه و
رده الى الآخر فالعطف في الكلام ان ترد احد المفردين الى الآخر فيما
حكمت عليه او احد الجملتين الى الاخرى في الحصول وفائدته الاختصار
واثبات المشاركة والاصل فيه ان يعطف بالواو لان العطف لاثبات
المشاركة ودلالة الواو على مجرد الاشتراك وسائر الحروف تدل على معنى
زائد على الاشتراك فان الفاء يوجب الترتيب معه وثم يوجب التراخي
معه فكانت الواو المتمحضة لافادة الاشتراك اولى بالاصالة لانها
بمنزلة المطلق وسائر الحروف بمنزلة المقيد والمطلق مقدم على المقيد
قوله وهي المطلق للجمع عندنا من غير تعرض لمقارنة ولا ترتيب وعليه
عامة اهل اللغة وائمة الفتوى وهي المطلق للجمع عندنا من غير تعرض
لمقارنة كما زعمه بعض اصحابنا على قول ابي يوسف ومحمد رح ولا ترتيب
كما زعموا على اصل ابي حنيفة رض في مسئلة الواو كما سياتي وكما زعموا
بعض اصحاب الشافعي رح يعني انها تدل في عطف المفرد على المفرد على الاشتراك
المعطوف والمعطوف عليه في الحكم فقط من غير ان تدل على كونهما معا
بالزمان او على تقدم احدهما على الآخر وفي عطف الجملة على الاشتراك
الثبوت هذا هو مذهب جماهير العلماء من اهل اللغة وائمة الفتوى
اي اهل الشرع والفتيا الشباب القوي الحدث واشتقاق الفتوى
منه لانه جواب في حادثة او احداث حكم او تقوية لبيان مشكل كذا
في المغرب وقال بعض اصحاب الشافعي رح هي للترتيب ونقل ذلك عن
الشافعي رح ايضا ولهذا اوجب الترتيب في الوضوء عملا بمقتضى الواو
وروي عن الفراء انها للترتيب حيث يستحيل الجمع اما في المفرد فكقولك
زيد راكع وساجد واما في الجملة فكقوله تعالى واركعوا واسجدوا ولو تمسك
من اثبت الترتيب بما روي ان الصحابة رض لما سالوا رسول الله
عليه الصلوة والسلام عند السعي بين الصفا والمروة بايهما نبدا
وقد نزل قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قال ابدؤا

بما بدء الله به ففيه دليل على انها للترتيب من وجوه احدها ان
النبي عليه الصلوة والسلام فهم وجوب الترتيب حتى قال ابدؤا
بما بدء الله تعالى وانه عليه الصلوة والسلام اعلم باللسان وافصح
العرب والعجم والثاني انه عليه الصلوة والسلام نص على الترتيب عند
اشتباهها عليهم انها للجمع او للترتيب فثبت بنصه عليه الصلوة
والسلام انها للترتيب والثالث انها لو كانت لجمع المطلق لما احتاجوا
الى السوال لانهم كانوا اهل لسان ولا يعارض بانها لو كانت للترتيب
لما احتاجوا الى السوال ايضا لانهم يقولون يجوز ان يكون سوالهم
لتجويزهم اياها مستعملة في الجمع المطلق تجويزا بناء على الغالب وتمسكت
العامة بقوله تعالى في سورة البقرة وادخلوا الباب سجدا وقولوا حطة
وقوله عز وجل في سورة الاعراف وقولوا حطة وادخلوا الباب سجدا
والقصة واحدة امروا بما امروا وزما ثبت ذلك بنقل ايمة التفسير
ولو كانت الواو للترتيب لتناقضا الدلالة الاولى على تقدم الدخول
على القول ودلالة الثاني على عكسه وكلامه تعالى عن ذلك منزه وايضا
لو افاد الترتيب لكان قوله رايت زيدا وعمرا قبله متناقضا ولكان
قوله رايت زيدا وعمرا بعده تكرارا والاول باطل والثاني خلاف الاصل
قال الامام عبد القاهر ومما يدل على ان الواو لا اصل له في الترتيب انهم
وضعوها حيث لا يتصور الترتيب لقولهم اشترك زيد وعمرو
واختصم بكر وخالد وذلك ان الاشتراك والاختصام يقتضي فاعلين
فلو قلت في قولك زيد وعمرو ان زيدا قبل عمرو في الرتبة كان بمنزلة
ان تقول اشترك زيد وتسكت لان احدهما اذا تقدم على صاحبه لم
يكن مساويا له ومجتمعا معه كما انك اذا قلت جاءني زيد قبل عمرو
ولم يكن لزيد اجتماع مع عمرو في المجيء فمن ادعى ان الواو للترتيب لزمه
ان يقول اشترك زيد واختصم عمرو ويسكت ولهذا لا يصح بالفاء
وثم لانك لو قلت اختصم زيد فعمرو كان بمنزلة قولك جاءني زيد

فعمرو

فعمرو فجعلك الاختصام مما يسند الى فاعل واحد حتى كانك قلت
اختصم زيد وسكتت لما ذكرنا ان الترتيب يزيل الاجتماع يوضحه ما
ذكرنا انه لو قال لامراته ان دخلت الدار وانت طالق تطلق في الحال
ولو كان موجبها الترتيب لتعلق الطلاق بالشرط وكذا لو قال لا تاكل
السمك وتشرب اللبن بنصب الباء يفهم منه المنع عن الجمع بينهما و
لو استعمل الفاء مكانها لتبدل المعنى وصار كانه قال لا تاكل السمك
فانك ان اكلته احتجت الى شرب اللبن ولا مناسبة بين المعنيين فثبت
انها لا تدل على الترتيب وكذا لا تدل على المقارنة ايضا لانها استعملت
في موضع يستحيل المقارنة وهو قوله سيان عندي قيامك وقعودك
وقيام واحد وقعوده معا يستحيل وجوده مما قال انها لا تعرض
للقران ايضا فكانت لمطلق الجمع قوله وانما يثبت الترتيب في قوله
ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق حتى لا يقع به الا واحدة في قول
ابي حنيفة رح خلافا لصاحبيه رض وهذه ان الثانية تعلقت بالشرط
بواسطة الاولى لا بمقتضى الواو وانما يثبت الترتيب جواب عما
يقال لو لم تكن الواو للترتيب وكانت لمطلق الجمع عند ابي حنيفة رض
لكان ينبغي ان يقع الطلقات الثلاث عند وجود الشرط في قوله
لاجنبية ان نكحتها فهي طالق وطالق وطالق كما لو قال لها ان تزوجتها
فهي طالق ثلثا ولو لم تكن للمقارنة عندهما لما وقع الثلاث في هذه
المسلة بل يقع الاول ويلغو ما بعده لعدم المحل كما لو قال لغير المدخول
بها انت طالق وطالق وطالق فقال لم يثبت الترتيب في هذه المسلة
عند ابي حنيفة رض بموجب الواو وانما ثبت بناء على ان الطلاق
الثاني تعلق بالشرط بواسطة الاول لا بنفسه وذلك لان قوله ان
نكحتها فهي طالق جملة تامة مستغنية عما بعدها فلم يتوقف عليه لان
توقف صدر الكلام على ما بعده عند وجود المغير ولم يوجد فتعلق
هذا الطلاق بالشرط بلا واسطة وقوله وطالق جملة ناقصة فيتوقف

على الاول لا محالة لافتقارها اليها اذ الناقصة مفتقرة الى الكاملة
في افادة المعنى لانه لولا العطف لما افادت الناقصة شيا واذا احتيج
الى الطلاق الاول لصحة تعلق الثاني بالشرط صار الاول واسطة
بينه وبين الشرط فيتعلق الثاني بعد تعلق الاول والتعليق بالشرط
منفصلا عنه صحيح كما لو نص على كلمة ثم بان قال ان دخلت الدار
فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال وطالق بعده وطالق بعده
وكان الاول متعلقا بالشرط بلا واسطة والثاني بواسطة والثالث
بواسطتين واذا تعلقن بهذا الترتيب ينزلن كذلك لان الجزاء
ينزل على الوجه الذي تعلق كالجواهر اذا نظمت في سلك وعقد
تنزل عند الانحلال على الترتيب الذي نظمت به فلذلك يقع الاول
ويبطل ما بعده لعدم المحل فثبت ان الترتيب ثبت بهذا الطريق
لا موجب الواو فلو لم يغير موجب هذا الكلام وبطلت الواسطة
انما تبطل بقضية الواو والواو لا يوجب القران كما لا يوجب الترتيب
وهذا بخلاف ما اذا اخر الشرط حيث يقع الثلث لان الاول توقف على
ذكر الشرط لكونه مغيرا كالثاني والثالث فتعلقن معا فيقعن
كذلك ولم يثبت المقارنة عندهما بقضية الواو ايضا ولكنها انما
تثبت بناء على ان موجب العطف الاشتراك بين المعطوف والمعطوف
عليه فعطف الناقصة على الكاملة يوجب اعادة ما في الكاملة ليصير
كاملة والجملة الاولى تامة لوجود الشرط والجزاء وقوله طالق جملة
ناقصة لانه جزاء بغير شرط فيصير ما يتم به الاولى وهو الشرط شرطا
للثانية لتصير كاملة ولهذا تعلقت الثانية والثالثة بالشرط ولما
ساوت الثانية والثالثة الاولى في التعليق بالشرط وليس بين
الاجزية ما يوجب صفة الترتيب اذ الواو لا يوجب ذلك وتعلقت
غير موصوفة بالترتيب وقعن كذلك كما لو كرر الشرط بان قال ان
تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك فانت طالق ان تزوجتك

فانت

فانت طالق والحاصل ان الطلقات تعلقن بالشرط بلا واسطة
عندهما فينزلن جملة وعنده تعلق الثاني والثالث بواسطة
وواسطتين فينزلن على الترتيب قال القاضي الامام ابو زيد رح
في الاسرار هذه المسئلة مشكلة فانا متى اعتبرنا الطلاق المتعلق
بمحسوس علق بجهل واحدا وجب التعليق بشرط واحد على
التعاقب صفة ترتيب المتعلق في نفسه كما قال ابو حنيفة رض
ولكن الشبهة في المسئلة وجهين احدهما ان الترتيب انما يثبت
بكلماته فكان التعاقب في ازمنة التعليق ونحن نسلم التعاقب في
ازمنة تعلق الاجزية بالشرط بكلماتها ولكنه لا يوجب تعاقب
الوقوع حين الشرط كما لو كرر الشرط وانما يوجب الترتيب في الوقوع
لفظ يوجب تفريق ازمنة الوقوع كثم او ترتيب الواقع ان تعلق
به جملة كما لو قال لها ان دخلت الدار فانت طالق ثلثا واحدة
بعد واحدة والثاني ان المتعلق ليس بطلاق للحال بل هو كلام
له غرضية ان يصير طلاقا عند وجود الشرط فاذا لم يكن طلاقا
للحال لا يقبل وصف الترتيب في الحال لان الوصف لا يسبق الموصوف
فكانت العبرة لحالة الوقوع فان وجد ما يوجب تفريق ازمنة الوقوع
ككلمة ثم او ما يبقى وصفا له بعد الوقوع ككلمة بعد يثبت الترتيب
ويصير بكلمة ثم او بعد ذلك الجزاء الذي يصير طلاقا في الثاني انه
يصير طلاقا بهذا الوصف فاما الواو فلا يوجب ذلك وكذلك ازمنة
التعليق لا يكون وصفا لما يقع زمان الشرط فيلغو اعتبار تفرقها
او اجتماعها في حق الواقع قوله وفي قوله اعتقت هذه وهذه
وقد وجهما الفضولي من رجل انما بطل نكاح الثانية لان عقد
الكلام لا يتوقف كل اخره اذا لم يكن في اخره ما يغير اوله وعتق
الاول ينبطل محلية الوقف فبطل الثاني قبل التكلم بعتقها بخلاف
اذا زوجه الفضولي اختين في عقدتين فقال اجزت هذه

وهذا حيث بطل الجميع لان صدر الكلام وضع لجواز
النكاح واذا اتصل به آخر سلب الجواز عنه فصار آخره
في حق اوله بمنزلة الشرط والاستثناء وفي قوله اعتقت
هذه وهذه جواب عن نقض آخر يرد على هذا الاصل وهو
ان رجلا لو زوج امتين لرجل برضاهما من رجل في عقدة او
عقدتين بغير اذن مولاهما كان النكاح موقوفا على اجازته
فان اعتقهما المولى بلفظ واحد بان قال اعتقتهما لا يبطل نكاح
واحدة منهما لان الجمع لم يتحقق بين الحرة والامة في حال العقد ولا
في حال الاجازة ولزم العقد ولو اعتقهما في كلمتين منفصلتين
بان قال اعتقت هذه ثم قال بعد زمان الاخرى مثل ذلك يبطل
نكاح الثانية لما استبينه ولو اعتقهما بكلام متصل بان قال
اعتقت هذه وهذه بطل نكاح الثانية فلو لم يوجب الواو الترتيب
لما بطل نكاحها كما لو اعتقهما معا ولو زوجه الفضولي اختين
في عقدة واحدة بطل النكاح ولا ينفذ بوجه ولو زوجهما في عقدتين
فاجازهما معا بان قال اجزتهما بطلا جميعا وان اجازهما بكلامين
منفصلين بطل الثاني وان اجازهما بكلامين متصلين بان قال
اجزت هذه وهذه بطلا كما لو قال اجزتهما فهذه المسئلة تدل على ان
الواو للمقارنة فاشار الشيخ رح الى الجواب والى الفرق بين المسئلتين
فقال لم يبطل نكاح الثانية في مسئلة الامتين بمقتضى الواو وانما
بطل بناء على اصل آخر وهو ان الجمل اذا عطف بعضها على بعض ولم
يكن في آخر الكلام ما يغير اوله لا يتوقف اول الكلام على آخره على ما عرف
وفي قوله اعتقت هذه وهذه لا يغير آخر الكلام اوله لان عتق الثانية
لو ثبت وصح نكاحها لا يتغير نكاح الاولى بوجه فيعتق الاولى قبل
التكلم بعتق الثانية فلا يبقى الثانية محلا للنكاح الموقوف لان الامة
لا تبقى محلا للنكاح في مقابلة الحرة حال توقف نكاح الامة فانه لو تزوج

امة

امة نكاحا موقوفا ثم تزوج حرة بطل نكاح الامة اصلا وذلك لان
حال التوقف حال انضمام الامة الى الحرة والنكاح الموقوف معتبر بابتداء
النكاح لا بتغير لازم فكان في حق من يلزمه حكمه بمنزلة غير المنعقد
والامة ليست بمحل لابتداء النكاح منضمة الى الحرة فلهذا بطل نكاح الثانية
بعد ما عتقت الاولى قبل الفراغ عن التكلم بعتقها ثم لم يصح التدارك بعد
باعتاقها لفوات المحل في حق التوقف قبله بخلاف مسئلة الاختين لان
آخر الكلام اذا كان يغير اوله توقف اول الكلام عليه كما في الشرط والاستثناء
وآخر الكلام هنا تغير اوله لانه اذا لم ينضم نكاح الثانية الى الاولى صح نكاحها
واذا ضم اليها بطل نكاحها لجمع بينهما نكاحا وهو معنى قوله واذا اتصل به
الى آخره سلب عنه الجواز فنزل آخره منزلة الشرط والاستثناء فتوقف الاول
عليه فصار كالجمع بكلمة واحدة فلذلك بطلا فثبت ان الترتيب في المقارنة
في المسئلتين ثبت بدليل آخر لا بموجب الواو والفضل الزيادة وقد علمت
جمعه على ما لا خير فيه ثم قيل لمن يشتغل بما لا يعنيه فضولي وهو في
اصطلاح الفقهاء من ليس بوكيل ففتح الفاء خطأ كذا في المغرب قوله
وقد يدخل الواو على جملة كاملة يخبرها فلا يجب المشاركة في الخبر
وذلك مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية تطلق واحدة
لان الشركة في الخبر كانت واجبة لافتقار الكلام الثاني اذا كان ناقصا
فاذا كان كاملا فقد ذهب دليل الشركة ولهذا قلنا ان الجملة
الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه حتى قلنا في قوله
ان دخلت الدار فانت طالق وطالق ان الثاني يتعلق بذلك الشرط
بعينه ولا يقتضي الاستبداد به كانه اعاده وانما يصار اليه في قوله
جاءني زيد وعمرو ضرورة ان المشاركة في مجيء واحد لا يتصور
وقد يدخل الواو على جملة كاملة يخبرها الباء متعلقة بكاملة اي كما لها
يخبرها فلا يجب بهذا العطف المشاركة في الخبر وذلك اي مثال دخولها
على الجملة الكاملة مثل قوله هذه طالق ثلاثا وهذه طالق ان الثانية

تطلق واحدة وتسمى هذه الواو واو الابتداء وواو النظم عند البعض
قال الامام فخر الاسلام رح وهذا افضل من الكلام بل هي للعطف كما هو
اصلها لكنها انما توجب الشركة في الخبر لان الشركة انما تثبت ضرورة
افتقار الكلام الثاني اليها لعدم افادتها بدونها لا لمجرد العطف فاذا
كان الكلام الثاني مفيدا بنفسه ذهب دليل الشركة وهو الافتقار
ولهذا اي ولان ثبوت الشركة للافتقار والضرورة قلنا ان الجملة
الناقصة تشارك الاولى فيما تم به الاولى بعينه ولا يجعل كانه اعيدت
اخرى لان الاضمار خلاف الاصل اذ هو جعل غير المنطوق منطوقا
فانما يصار اليه عند الضرورة والضرورة ههنا متى ارتفعت بالادنى
وهو اثبات الشركة فيما تم به الاولى لا يصار الى الاعلى وهو الاضمار لان
ما تثبت بالضرورة يتقدر بقدرها الا اذا تعذر اثبات الشركة فحينئذ
يصار اليه ففي المسئلة المذكورة في الكتاب يتعلق الطلاق الثاني بذلك
الشرط بعينه ولا يقتضي العطف الاستبداد اي التفرد بالشرط كانه اعاد
الشرط وافرد الثاني به بمنزلة قوله ان دخلت الدار فانت طالق لما
ذكرنا ان المقصود وهو افادة الكلام الثاني يحصل بتعلقه لذلك الشرط
بعينه فلا يصار الى الاضمار وفائدته تظهر فيما اذا قال كلما طلقت
بطلاقك فانت طالق ثم قال لها ان دخلت الدار فانت طالق وطالق
كان يمينا واحدة حتى لا يقع الا طلقة واحدة ولو كان كالمعاد لوقعت
طلقتان في مسئلة الكتاب وان كانت المراة غير مدخول بها بلا
خلاف وكذا لو قال لامراته انت طالق ان دخلت هذه الدار وان
دخلت هذه الدار الاخرى يتعلق بدخول الدار الثانية تلك التطليقة
لا تطليقة اخرى حتى لو دخلت الدارين لا تطلق الا واحدة ولو اقتضى
الاعادة لطلقت بثنتين ولا يلزم على ما ذكرنا قوله هذه طالق ثلثا
وهذه حيث لا يثبت الشركة في خبر الاولى ويجعل كالمعاد حتى طلقت
الثانية ثلثا ولو ثبتت الشركة لطلقت كل واحدة ثنتين لانقسام

الثلث

الثلث عليهما كما لو قال لفلان على الف ولفلان يجعل الالف منقسما
عليهما تحقيقا للشركة ولا يجعل كالمعاد حتى يكون لكل واحد منهما
الف لانا نقول تعذر ههنا اثبات الشركة لان في تنصيص الزوج
على الثلث اشارة الى ان المقصود اثبات الحرمة الغليظة وسد باب
التدارك بالكلية وبالانقسام لا يحصل ذلك المقصود فيجعل الخبر
كالمعاد ضرورة ولان موجب الكلام يفوت بالانقسام اصلا اذ لا
دلالة للثلث على الاربع بوجه فاما اثبات المثل فاكثر من ان يحصى فيصار
اليه عند التعذر قال الامام البرغري رح اتفقوا على انه لو قال لغير
المدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق او قال
فطالق فطالق فطالق انه يقع عند وجود الشرط طلقة واحدة ولو
كان الخبر كالمعاد لوقع ثلاث تطليقات كما لو كرر الشرط صريحا مع
تخلل الازمنة وانما يصار اليه اي الاستبداد في قول الرجل جاءني زيد
وعمرو وفي قوله فلانة طالق وفلانة ضرورة استحالة الاشتراك اذ المشاركة
لا يثبت في مجيء واحد في امراتين في طلاق واحد لا يتصور فصار استبداد
الجملة الناقصة بخبر آخر ضروريا واشتراكها في خبر الاولى من غير استبداد
اصليا فلا يصار الى الاول الا عند الضرورة قوله وقد تستعار الواو
للحال بمعنى الجمع ايضا لان الحال تجامع ذا الحال قال الله تعالى حتى اذا
جاؤها وفتحت ابوابها اي وابوابها مفتوحة وقد يستعار الواو
للحال اعلم ان الاصل في الجملة الواقعة موقع الحال ان لا يدخلها الواو
لان الاعراب لا ينتظم الكلمات كقولك ضرب زيد اللص مكتوفا الا
بعد ان يكون هناك تعلق ينتظم معانيها فاذا وجدت الاعراب
قد تناول شيئا بدون الواو كان ذلك دليلا على تعلق هناك معنى
فذلك يكون مغنيا عن تكلف تعلق آخر الا ان النظر اليها من
حيث كونها مستقلة بفائدة غير متحدة بالجملة السابقة كما في
الحال المؤكدة وغير منقطعة عنها لجهة جامعة بينهما كما ترى في

نحو جاءني زيد وفرسه يعدو ويبسط العذر في ان يدخلها
واو الجمع بينها وبين الاولى مثله في نحو قام زيد وقعد عمرو
فهذا معنى استعارة الواو للحال واليه اشار بقوله لمعنى الجمع اي الواو
للجمع المطلق وكان الاجتماع الذي بين الحال وذي الحال من مجوزات
الاستعارة فيجوز استعارتها لمعنى الحال عند الحاجة قال الله تعالى
حتى اذا جاؤها وفتحت ابوابها قيل ابواب جهنم لا يفتح الا عند دخول
اهلها فيها واما ابواب الجنة فمتقدم فتحها بدليل قوله تعالى جنات
عدن مفتحة لهم الابواب وذلك لان تقديم فتح باب الضيافة على وصول
الضيف اكراما له وتاخير فتح باب العذاب الى وصول المستحق له اليق
بالكرم فلذلك جيء بالواو وكانه قيل حتى اذا جاؤها وقد فتحت ابوابها
من قبل وجواب اذا محذوف اي اذا جاؤها وكانت هذه الاشياء
التي ذكرت الى قوله فادخلوها خالدين دخلوها ونالوا المنى وانما
حذف لانه في صفة ثواب اهل الجنة فلم يحذفه على انه شيء لا يحيط
به الوصف قوله وقالوا في قول الرجل لعبده ادّ الي الفا وانت حر
للحربي انزل وانت آمن ان الواو للحال حتى لا يعتق العبد الا بالاداء
ولا يامن الحربي ما لم ينزل وقالوا في قول الرجل الى آخره اذا قال
لعبده ادّ الي الفا وانت حر لا يعتق ما لم يؤد وكذا اذا قال انزل
وانت امن لا يامن ما لم ينزل جعلوا الواو في المسئلتين للحال لانه
لا يحسن العطف ههنا لان الجملة الاولى فعلية طلبية والجملة
الثانية اسمية خبرية وبينهما كمال الانقطاع وذلك مانع من حسن
العطف اذ لا بد لحسنه من نوع اتصال بين الجملتين على ما عرف
فلذلك جعلوها للحال ولما صارت للحال والاحوال شرط لكونها مقيدة
كالشرط تعلقت الحرية بالاداء والامان بالنزول كما في قوله ان دخلت
الدار راكبة فانت طالق تعلق الطلاق بالركوب تعلقه بالدخول
فصار كانه قال ان اديت الي الفا فانت حر وان نزلت فانت آمن

هذا

هذا تقرير عامة الكتب فان قيل ما ذكرت عكس ما يقتضيه الكلام
فان الواو دخلت في قوله انت حر وانت آمن لا في قوله ادّ وانزل
فيقتضي ان يكون الحرية شرطا للاداء والامان شرطا للنزول كما في قوله
انت طالق وانت مريضة اذا نوى التعليق كان المرض شرطا لوقوع
الطلاق لدخول الواو فيه لا عكسه واذا ثبت ذلك كان الحرية والامان
سابقين على الاداء والنزول لان الشرط مقدم على المشروط لا محالة
فلا يكونان متعلقين بالاداء والنزول واذا انتفى التعليق كان كل
واحد واقعا في الحال قلنا الجواب عنه من وجوه احدها انه من باب
القلب كقوله عرضت الناقة على الحوض اي الحوض على الناقة وهو
سائغ في الكلام قال الله تعالى وكم من قرية اهلكناها فجاءها باسنا
فاهلكناها على احد التاويلين وقال رؤبة ومهمه مغبرة ارجاؤه
كان لون ارضه سماؤه اراد كان لون سماؤه من تغبرها ارضه
فيكون التقدير كن حرا وانت مؤد الفا وكن امنا وانت نازل اي
انت حر وانت امن في هذه الحالة وانما يحمل على هذا لانه لا يصح
تعليق الاداء والنزول بما دخل فيه الواو لان التعليق انما يصح ممن
يصح منه التنجيز وليس في وسع المتكلم تنجيز الاداء والنزول فكيف
يصح تعليقه الا ترى ان وجود المشروط من لوازم الشرط اذا لم ينزل
قبله ولو وجدت الحرية والامان ههنا لا يلزم منه الاداء والنزول
ولما لم يصح العمل بظاهره ولم يمكن العمل بالعطف ايضا جعلناه
من باب القلب الذي هو شعبة من اخراج الكلام لا على مقتضى
الظاهر وانه يورث الكلام حسنا والثاني ان قوله وانت حر
وانت امن من الاحوال المقدرة كقوله تعالى فادخلوها خالدين
اي مقدرين الخلود في حالة الدخول لا من الاحوال الواقعة فان
غرض المتكلم من هذا الكلام عدم وقوع الحرية والامان في الحال
فيكون معناه ادّ الي الفا مقدرا للحرية في حالة الاداء والنزول

ولما اثبت المتكلم الحرية والامان في حالة الاداء والنزول كانا
متعلقين بهما ومعدومين في الحال والثالث ان الجملة الواقعة
حالا قائمة مقام جواب الامر بدلالة مقصود المتكلم فاخذت حكمه
ويصير معنى الكلام اداء الى الفا تصر حرا واذا كان كذلك كانت الحرية
متعلقة بالاداء والامان متعلقا بالنزول تعلق الاكرام بالاتيان في
قوله ائتني اكرمك وذكر في بعض الشروح انه لما جعل الحرية حالا
للاداء اي وصفا له لا يثبت سابقا عليه اذ الحال لا يسبق ذا الحال
والصفة لا تسبق الموصوف قوله واما الفاء فانه للوصل والتعقيب
ولهذا قلنا فيمن قال لامراته ان دخلت هذه الدار فهذه الدار
فانت طالق ان الشرط ان تدخل الثانية بعد الاولى من غير
تراخ وقد تدخل الفاء على العلل اذا كان ذلك مما يدوم فيصير
بمعنى التراخي يقال ابشر فقد اتاك الغوث ولهذا قلنا فيمن قال
لعبده اداء الى الفا فانت حر انه يعتق للحال لان العتق دائم فاشبه
التراخي واما الفاء فانه للوصل والتعقيب يعني موجبه وجود
الثاني بعد الاول من غير مهلة حتى لو قلت ضربت زيدا فعمرا كان المعنى
ان ضرب عمرو وقع عقيب ضرب زيد ولم يتطاول المدة بينهما والدليل
عليه انها تستعمل في الاجزية لان من حق الجزاء ان يتعقب وجود
الشرط بلا فصل وتستعمل في احكام العلل لان الحكم مرتب على العلة رتبة
ولهذا اي وكان موجب الفاء ما ذكرنا قلنا فيمن قال لامراته ان
دخلت هذه الدار فهذه الدار فانت طالق ان الشرط دخول الثانية
بعد الاولى من غير تراخ اي من غير ان تشتغل بينهما بعمل آخر وتؤخر
الدخول في الثانية من غير اشتغال بعمل حتى لو دخلت الدار الاخيرة
اولا او اخرت الدخول من الدخول فيها لا تطلق لان الشرط لم يوجد
وقد تدخل الفاء على العلل الاصل ان تدخل الفاء الاحكام ولا تدخل على
العلة لاستحالة تاخر العلة عن المعلول الا انها تدخل على العلة على خلاف

الاصل

الاصل بشرط ان يكون لها دوام لانها اذا كانت دائمة كانت في حالة
الدوام متراخية عن ابتداء وجود الحكم فيصح دخول الفاء عليها
بهذا الاعتبار كما يقال لمن هو في قيد ظلم او حبس ذي سلطان او ضيق
ومشقة اذا ظهر انار الفرج والخلاص ابشر فقد اتاك الغوث وقد
يجوز باعتبار ان الغوث الذي هو علة للابشار باق بعد ابتداء
الابشار وتسمى هذه الفاء فاء التعليل لانها بمعنى لام التعليل والابشار
لازم ومتعد يقال بشرته بمولود فابشر اي صار فرحا مسرورا ابرق
ههنا بمعنى اللازم والمراد من الغوث المغيث ولهذا اي وكان الفاء قد
تدخل على العلة الدائمة قلنا فيمن قال لعبده اداء الى الفا فانت حر انه
يعتق للحال لان الفاء في مثل هذا الموضع للتعليل فيصير معناه اداء الى
الفا لانك حر فيتجزى العتق ويصح دخول الفاء عليه لان العتق
بعد ما ثبت له دوام فاشبه المتراخي عن الحكم وهو الاداء ولا يقال هلا
جعلت قوله اداء الى الفا علة وهو قوله حر ثابتا به كما هو حقيقة الفاء
والاداء صالح لاضافة الحرية اليه فيصير كانه قال ان اديت الفا فانت
حر كما في صورة الواو لانا نقول ان جعلناه كذلك احتجنا الى اضمار
الشرط والاضمار خلاف الاصل فاذا صح الكلام بدونه لا يصار اليه من
غير ضرورة ولا يقال دخول الفاء على العلة ايضا خلاف الاصل لان موجبه
الترتيب والعلة سابقة على الحكم لانا نقول فيما ذهبنا اليه عمل بحقيقة
الفاء من وجه لان العلة لما كانت مستدامة يحصل الترتيب فكان
اولى من الاضمار قوله واما ثم فللعطف على سبيل التراخي ثم عند
ابي حنيفة رح التراخي على وجه القطع كانه مستانف قولا بكمال
التراخي وعند صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم بيانه فيمن
قال لامراته قبل الدخول بها انت طالق ثم طالق ثم طالق ان
دخلت الدار قال ابو حنيفة رح يقع الاول ويلغو ما بعده كانه
سكت على الاول وقالا رح يتعلق جملة وينزل على الترتيب

واما ثم فللعطف على سبيل التراخي وهو ان يكون بين المعطوف
والمعطوف عليه مهلة في الفعل المتعلق بهما فاذا قلت جاءني
زيد ثم عمرو او قلت ضربت زيدا ثم عمرو كان المعنى انه وقع بينهما
مهلة ولهذا جاز ان يقول ضربت زيدا ثم عمرو ابعده بشهر ولا
يصح ذلك في الفاء ثم عند ابي حنيفة رض التراخي على وجه القطع يعني
يظهر اثره في الحكم والتكلم جميعا حتى كان بمنزلة ما لو قطع الكلام
ثم استانف قوله بكمال التراخي يعني هذه الكلمة وضعت لمطلق
التراخي فتدل على كماله اذ المطلق ينصرف الى الكامل وذلك بان يثبت
التراخي في التكلم والحكم جميعا اذ لو كان التراخي في الوجود دون التكلم
كان ثابتا من وجه دون وجه الا ترى ان هذه الكلمة دخلت على
اللفظ فيجب اظهار اثر التراخي في نفس اللفظ ايضا تقديرا كما يظهر
اثره في الحكم فاذا ظهر اثره في اللفظ صار كما لو فصل بالسكوت وعند
صاحبيه التراخي في الوجود دون التكلم اي يوجد ما دل اللفظ عليه
متراخيا كما في كلمة بعد لا في التكلم لانه متصل حقيقة وكيف يجعل المتكلم
متصلا والعطف لا يصح مع الانفصال فيبقى الاتصال حكما مراعاة لحق
العطف بيانه انه فيمن قال الى آخره هذه المسألة على وجوه اربعة
اما ان علق الطلاق بكلمة ثم في المدخول بها وغير المدخول بها واما
ان قدم الشرط او اخره فاذا اخر الشرط في غير المدخول بها فقال انت
طالق ثم طالق ثم طالق ان دخلت الدار فعند ابي حنيفة رح يقع
الاول في الحال ويلغو ما بعده لانه لما صار كانه سكت ثم استانف
لا يتوقف اول الكلام على آخره وان وجد المغير في آخره لفوات شرط
التوقف وهو الاتصال فيقع الاول في الحال وتبين لا الى العدة فيلغو
ما بعده ضرورة كما اذا وجد السكوت حقيقة واذا قدم الشرط فقال
ان دخلت الدار فانت طالق ثم طالق ثم طالق تعلق الاول بالشرط
ووقع الثاني لبقاء المحل اذ المعلق لا ينزل في المحل ولغى الثالث لانها

بانت

بانت لا الى عدة ولا يقال ينبغي ان يلغو الثاني ايضا لان الكلام
الثاني لما انقطع عن الاول حتى ظهر اثر الانقطاع في عدم التعليق
بالشرط لا يثبت له شركة فيما تم به الاول ولا يصير ذلك كالمعاد
فيه ايضا لان ذلك انما يثبت بشرط الاتصال وهو معدوم
فيبقى قوله ثم طالق بلا مبتدا ولو استانف به حقيقة لم يقع شيء
وكذا اذا صار مستانفا حكما لانا نقول صحة العطف مبنية على الاتصال
صورة وذلك موجود ههنا فاما التعليق بالشرط فمبني على اتصال
الكلام صورة ومعنى ولهذا اختص بحرف الفاء الذي يوجب الوصل
حتى لو قال ان دخلت الدار وانت طالق لم يثبت التعليق بالشرط
واذا اخر الشرط في المدخول بها او قدمه تعلق بالشرط ما يليه ووقع
الثاني في الحال وهو ظاهر وعندهما يتعلق الكل بالشرط في الوجوه
الاربعة وينزلن على الترتيب عند وجود الشرط لان كلمة ثم للعطف
بصفة التراخي فلوجود معنى العطف يتعلق الكل بالشرط ولمعنى
التراخي يقع مرتبا فاذا كانت مدخولا بها تطلق ثلثا وان كان غير
مدخول بها تطلق واحدة ويلغو الباقي لفوات المحل بالبينونة
قوله وقد يستعار بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين
آمنوا وقد يستعار بمعنى الواو اذا تعذر العمل بحقيقة ثم يجوز ان
يجعل مستعارا للواو احترازا عن الالغاء للاتصال الذي بينهما
في معنى العطف فالواو لمطلق العطف وثم لعطف مقيد والمطلق
داخل في المقيد فيثبت بينهما اتصال المعنوي فيجوز ان يستعمل
بمعنى الواو قال الله تعالى ثم كان من الذين آمنوا اي وكان لتعذر
العمل بحقيقة ثم اذ الايمان هو الاصل المقدم الذي يبتنى عليه سائر
الاعمال الصالحة وهو شرط صحتها فلا يكون فك الرقبة والاطعام
معتبرين قبله كالصلوة قبل الطهارة فعرفنا انه بمعنى الواو وذكر
صاحب الكشاف في مثل هذه المواضع ان كلمة التراخي لبيان تباين

المنزلتين كما انها البيان تباين الوقتين في جاءني زيد ثم عمرو
وقال في هذه الآية جاء ثم لتراخي الايمان وتباعده في الرتبة والفضيلة
عن العتق والصدقة لا في الوقت لان الايمان هو السابق المقدم
على غيره وذكر في التيسير انها لترتيب الاخبار لا لترتيب الوجود اي
ثم اخبركم ان هذا لمن كان مومنا وهو كقول الشاعر ان من ساد
ثم ساد ابوه ثم قد ساد قبل ذلك جده ولهذا قلنا في قوله عليه
الصلوة والسلام من حلف على يمين فراى غيرها خيرا منها فليكفر
يمينه ثم ليات بالذي هو خير ان ثم بمعنى الواو بدلالة صيغة الامر
فانها للايجاب ولا وجوب للكفارة قبل الحنث بالاجماع قوله
واما بل فموضوع لاثبات ما بعده والاعراض عما قبله يقال
جاءني زيد بل عمرو واما بل فكذا اعلم ان كلمة بل موضوعة
للاضراب عن الاول منفيا كان او موجبا والاثبات للثاني على
سبيل التدارك للغلط فاذا قلت جاءني زيد بل عمرو وكنت
قاصدا للاخبار بمجي زيد ثم تبين لك انك غلطت في ذلك
فتضرب عنه الى عمرو فتقول بل عمرو واذا قلت ما جاءني زيد بل
عمرو يحتمل الوجهين احدهما ان يكون التقدير ما جاءني زيد بل
ما جاءني عمرو فانك قصدت ان تثبت نفي المجي لزيد ثم استدركت
فاثبته لعمرو والثاني ان يكون المعنى ما جاءني زيد بل جاءني عمرو
فيكون نفي المجي ثابتا لزيد واثباته لعمرو ويكون الاستدراك
في الفعل وحده دون الفعل وحرف النفي معا كذا قاله الامام عبد
القاهر وقد تدخل عليه كلمة لا تاكيدا للنفي الذي تضمنه هذه
الكلمة وانما يصح الاضراب عن صدر الكلام بهذه الكلمة اذا كان
الصدر محتملا للرد والرجوع فان كان لا يحتمل ذلك صار بمنزلة
العطف المحض فيعمل في اثبات الثاني مضموما الى الاول على سبيل الجمع
دون الترتيب الا ترى ان من قال لامراته بعد الدخول بها انت

طالق

طالق واحدة لا بل ثنتين تطلق ثلثا لانه لا يملك الرجوع عما
اوقع ولو قال لغير المدخول بها انت طالق واحدة بل ثنتين
تطلق واحدة لانه قصد الرجوع عن الاول باثبات الثاني
مقامه ولم يقدر على الرجوع لانه لازم ولا على اقامة الثاني
مقامه وايقاعه لانها لم تبق محلا لوقوع الاول فلغا آخر كلامه
ولو قال لامراته كنت طلقتك امس واحدة بل ثنتين تطلق
ثنتين لان الاخبار يحتمل تدارك الغلط ولهذا لو قال لرجل
طلق امراتي فلانة بل فلانة يملك ان يطلق الثانية دون الاولى
لان الرجوع عن التوكيل صحيح قوله وقالوا جميعا فيمن قال
لامراته قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة
لا بل ثنتين انه يقع الثلث اذا دخلت الدار بخلاف العطف بالواو
عند ابي حنيفة رح لانه لما كان لابطال الاول واقامة الثاني مقامه
كان قضيته اتصال الثاني بالشرط بلا واسطة لكن بشرط ابطال
الاول وليس في وسعه ذلك وفي وسعه افراد الثاني بالشرط ليتصل
به بغير واسطة فيصير بمنزلة الحالف بيمينين فيثبت ما في وسعه
وقالوا اي ابو حنيفة رح وصاحباه جميعا رح فيمن قال لامراته
قبل الدخول بها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة لا بل ثنتين
انه يقع الثلث اذا دخلت لانه لما قال ان دخلت الدار فانت طالق
واحدة تعلق هذا الطلاق بالشرط وقد بقي المحل على حاله فاذا
قال لا بل تطليقتين فقد قصد الرجوع واقامة التطليقتين
مقامه فلا يصح الرجوع لانه تعلق بالشرط على سبيل اللزوم وتعليق
الثنتين بالشرط يصح لانه في وسعه وقد اتى به لان اللفظ ينبي
عنه فيجعل كان الشرط هنا مذكورا الا انه حذف اختصارا فيتعلق
الطلقتان بالشرط بلا واسطة وصار كانه حلف بيمينين بان قال
لها ان دخلت الدار فانت طالق واحدة ثم قال لها ان دخلت الدار

فانت طالق ثنتين فاذا دخلت مرة واحدة يقع الثلاث وهذا
بخلاف العطف بالواو عند ابي حنيفة رح حيث لم يقع الا واحدة
في قوله ان دخلت الدار فانت طالق واحدة وثنتين لان الواو
ما وضعت للاستدراك بل هي للعطف المجرد لا غير فيقتضي تقرير
الاول ومشاركة الثاني اياه فيصير الثاني متصلا بذلك الشرط
بواسطة الاول ولا يصير منفردا بالشرط فلذلك لزم الترتيب كما ذكرنا
قوله واما لكن فللاستدراك بعد النفي تقول ما جاءني زيد لكن
عمرو واما لكن اعلم ان لكن يستدرك به ما يقدر في الجملة التي قبلها
من التوهم نحو قولك ما رايت زيدا لكن عمرا فلما توهم ان يتوهم
ان عمرا غير مرئي ايضا فازالت كلمة لكن هذا التوهم والفرق
بينه وبين بل من وجهين احدهما ان لكن اخص من بل في
الاستدراك لانك تستدرك بل بعد الايجاب كقولك ضربت زيدا
بل عمرا وبعد النفي كقولك ما جاءني زيد بل عمرو ولا تستدرك بلكن
الا بعد النفي لا تقول ضربت زيدا لكن عمرا وانما تقول ما ضربت زيدا
لكن عمرا وهو معنى قوله وضع للاستدراك بعد النفي وهذا في عطف
المفرد على المفرد فان كان في الكلام جملتان مختلفتان جاز الاستدراك
بلكن في الايجاب ايضا كقولك جاءني زيد لكن عمرو لم يات فكقولك
عمرو لم يات جملة منفية وما قبل لكن جملة موجبة فقد حصل
الاختلاف كذا ذكر الامام عبد القاهر فتبين بهذا ان قوله للاستدراك
بعد النفي مختص بعطف المفرد على المفرد دون عطف الجملة على الجملة
والثاني ان موجب الاستدراك بهذه الكلمة اثبات ما بعده فاما
نفي الاول فليس من احكامها بل يثبت من ذلك بدليله وهو النفي
الموجود صريحا بخلاف كلمة بل فان موجبها وضعا نفي الاول و
اثبات الثاني الا ترى ان في قولك ما جاءني زيد لكن عمرو لو
سكت عن قولك لكن عمرو كان الانتفاء ثابتا وفي قولك جاءني

زيد بل عمرو

زيد بل عمرو لو سكت عن قولك بل عمرو لا يثبت الانتفاء بل يثبت
ضده وهو الثبوت فهذا هو الفرق بينهما قوله غير ان العطف
به انما يستقيم عند اتساق الكلام فاذا اتسق الكلام كالمقر له
بالعبد يقول لم ما كان لي قط لكنه لفلان آخر تعلق النفي بالاثبات
حتى استحقه الثاني غير ان العطف استثناء منقطع بمعنى لكن من
قوله وضع للاستدراك بعد النفي وتقديره لكن العطف بطريق
الاستدراك بعد النفي الا ان العطف بهذا الطريق انما يستقيم عند
اتساق الكلام والمراد من اتساق الكلام انتظامه من وسق الشيء
اذا جمعه وذلك بطريقين احدهما ان يكون الكلام متصلا بعضه
ببعض غير منفصل ليتحقق العطف والثاني ان يكون محله الاثبات
غير محل النفي ليمكن الجمع بينهما ولا ينافض آخر الكلام اوله كما في قولك
ما جاءني زيد لكن عمرو فاذا فات احد المعنيين لا يثبت الاتساق فلا
يصح الاستدراك فيكون كلاما مستانفا ومثال حصول الاتساق
بوجود المعنيين في الفروع رجل في يده عبد فاقر به لانسان فقال
المقر له ما كان لي قط لكنه لفلان آخر فان وصل الكلام فهو للمقر له
الثاني وهو فلان لان قوله ما كان لي قط يحتمل ان يكون نفيا عن
نفسه اصلا من غير تحويل الى آخر فيكون ردا للاقرار ويحتمل ان يكون
نفيا عن نفسه الى المقر له الثاني فيكون تحويلا لا ردا للاقرار ويصير
قائلا له مقرا به لغيره فاذا وصل قوله لكنه لفلان بقوله ما كان لي قط
فقد حصل الاتساق لوجود المعنيين وصح الاستدراك وكان وصله
به بيانا انه نفى الملك عن نفسه الى الثاني لا انه نفاه مطلقا وصار كالمجاز
بمنزلة قوله لفلان علي الف درهم وديعة حيث يصير قوله علي مجازا
للحفظ اذا وصله بالكلام فكذلك ههنا وهذا معنى قوله فاذا اتسق
الكلام تعلق النفي بالاثبات فان قيل ان المقر له متى نفى الملك عن نفسه
من الاصل بقوله ما كان لي قط كان قوله لكنه لفلان اقرارا بملك

الغير آخر وان كان متصلا فيكون مردودا كما اذا كان منفصلا
قلنا اول كلامه نفي وآخره اثبات والاثبات متى ذكر مقرونا بالنفي
متصلا به كان الكل كلام واحد ولا يحكم لاول الكلام بشيء قبل آخره
الا ترى ان كلمة الشهادة يكون اقرارا بالتوحيد باعتبار آخره
فيعتبر الحاصل وهو اثبات الملك للمقر له عند اتصال آخره باوله كما
في كلمة التوحيد ويكون قوله ما كان لي قط باتصال الاثبات به
نفيا للملك عن نفسه باثباته للثاني وكذا اتصال النفي عن نفسه
بالاثبات لغيره انما يكون لتاكيد الاثبات عرفا وما ذكر تاكيد للشيء
كان حكمه حكم ذلك الشيء ولا يكون له حكم نفسه فصار من حيث
المعنى كانه قال هذا العبد لفلان وسكت وكذا النفي لما كان لتاكيد
الاقرار كان موخرا عن الاقرار معنى لان التاكيد ابدا يكون بعد
المؤكد فيجعل الاقرار مقدما اذ الكلام يحتمل التقديم والتاخير
صيانة لاقراره عن الالغاء وان فصل قوله لكنه لفلان عن النفي
كان هذا نفيا مطلقا فكان ردا للاقرار وتكذيبا للمقر حملا للكلام
على الظاهر وكان قوله لكنه لفلان بعد ذلك شهادة بالملك للمقر له
الثاني على المقر له الاول وبشهادة الفرد لا يثبت الملك فيبقى العبد ملكا
للمقر له الاول قوله ولانه مستانف كالمزوجة بمائة تقول لا اجيزه
لكن اجيزه بمائة وخمسين فانه ينفسخ العقد لانه نفي فعل واثباته
بعينه فلم يتسق الكلام ولانه مستانف اي وان لم يوجد الاتساق
لفوات احد المعنيين فالمتكلم مستانف بكسر النون في التكلم بلكن ولكن
ولا يتعلق النفي بالاثبات ويحتمل ان يكون بالفتح اي الكلام الذي دخل
عليه لكن مستانف غير متعلق بما قبله المتزوجة بمائة الى آخره اذا
زوج الفضولي الحرة البالغة العاقلة من رجل بمائة درهم فبلغها
الخبر فقالت لا اجيز النكاح بمائة ولكن اجيزه بمائة وخمسين يكون
هذا فسخا للنكاح وجعل لكن لاستيناف الكلام لان الكلام غير متسق

لانه نفي

لانه نفي فعل واثباته بعينه فلا يتعلق الاثبات بالنفي فاذا سبق النفي
لا يمكن تداركه بعد الاثبات ولا يمكن ان يجعل الاجازة ههنا مقدمة
على النفي كما جعل الاقرار كذلك في المسئلة الاولى لعدم الفائدة فان النكاح
الموقوف المنعقد بمائة لا ينفذ بقولها اجيزه بمائة وخمسين فينفسخ
بالنفي المتاخر اذ لا فائدة في التقديم والتاخير قوله واما او فكذا اعلم
بين اسمين او فعلين فتناول احد المذكورين فان دخلت في
الخبر افضت الى الشك وان دخلت في الابتداء والانشاء اوجبت
التخيير واما او فكذا اعلم ان كلمة او تدخل بين اسمين او اكثر
كقولك جاءني زيد او عمرو او بين فعلين او اكثر كقوله تعالى ان اقتلوا
انفسكم او اخرجوا من دياركم فيتناول احد المذكورين هذا هو
موجب هذه الكلمة باعتبار اصل الوضع لانها في مواضع استعمالها
لا تخلو عن هذا المعنى فعرفنا انها وضعت له هذا مذهب عامة اهل
اللغة وائمة الفقه وذهب القاضي الامام ابو زيد رح وابو اسحق الاسفرايني
وجماعة من النحويين الى ان كلمة او للشك فانك اذا قلت رايت زيدا
او عمرا لا تكون مخبرا عن رويتهما جميعا ولكنك تكون مخبرا عن رؤية
احدهما على سبيل الشك فانك قد رايت احدهما ولكنك شككت في معرفته
حتى احتمل كل واحد منهما ان يكون هو المرئي وان لا يكون الا انها اذا
استعملت في الايجابات والاوامر والنواهي لم توجب شكا لعدم تصور
الشك فيها لانها لاثبات الحكم ابتداء فاوجبت التخيير والصحيح مذهب
العامة لان الشك ليس بمعنى يقصد بالكلام وضعا كذا قاله الامام
فخر الاسلام رح بل هي موضوعة لاحد المذكورين غير عين لما قلنا انها
في مواضع الاستعمال لا تخلو عنه الا انها في الاخبارات تفضي الى الشك
باعتبار محل الكلام لانه اخبر عن مجيء احدهما في قوله جاءني زيد او عمرو
ومعلوم ان فعل المجيء وجد من احدهما عينا لا نكرة فوقع بهذا الاخبار
الشك في الذي وجد منه فعل المجيء فتبين ان الشك انما يثبت حكما

واتفاقا يكون الكلام خبرا لا مقصودا بحرف او كالهبة وضعت
لافادة ملك الرقبة للموهوب له ثم اذا اضيفت الى الدين تكون
اسقاطا حكما او اتفاقا لا مقصودا بالهبة الا ترى انها لو استعملت
في الانشاء لا تؤدي الى الشك مع انها حقيقة فيه لا مجاز وقد عرفت
ان الحقيقة لا تخلو عن موضوعها الاصلي فثبت انها لم توضع للتشكيك
وكذا التخيير يثبت بمحل الكلام ايضا لانها اذا استعملت في الابتداء
كقولك اضرب زيدا او عمرو اتناولت احدهما غير عين والامر
للايتمار ولا يتصور الايتمار بايقاع الفعل في غير العين فثبت التخيير
ضرورة التمكن من الايتمار ولهذا لو اختار احدهما قولا لا يصح لانه
ضرورة في ذلك انما هي في حق الفعل وكذا اذا استعملت في الانشاء
كقولك هذا حر وهذا لانها تناولت احدهما غير عين واوجبت
التخيير لرفع الابهام قوله ولهذا قلنا فيمن قال هذا حر او هذا
انه لما كان انشاء يحتمل الخبر اوجبت التخيير على احتمال انه بيان
حتى جعل البيان انشاء من وجه اظهارا من وجه ولهذا اي وكان
او لاحد الشيئين والشك والتخيير يثبتان بمحل الكلام قلنا
في من قال مشيرا الى عبديه هذا حر او هذا انه اي هذا القول لما
كان انشاء يحتمل الخبر اي هو انشاء يصلح ان يكون خبرا لانه في
وضعه الاصلي خبر كقولك للرجلين احدهما عالم او هذا الا ان الاخبار
يقتضي تقدم المخبر عنه على ما عليه وضعه فاقتضى الاخبار عن
الحرية وجود الحرية سابقا عليه ليصح الاخبار عنها فاذا لم يكن
الحرية ثابتة جعلنا هذا الكلام انشاء كانه قال انشئ الحرية
احترازا عن الالغاء والكذب او جعلنا الحرية ثابتة قبيل هذا
الكلام بطريق الاقتضاء تصحيحا له بان اثبات تهافي ولاية فصار
انشاء شرعا وعرفا اخبارا حقيقة واذا كان انشاء يحتمل الخبر
اوجبت كلمة او فيه التخيير من حيث انه انشاء حتى كان له

ان يختار

ان يختار العتق في ايهما شاء بان يثبت العتق في احدهما
كما كان للمامور به في قوله اضرب زيدا او عمرو ان يختار الضرب
في ايهما شاء على احتمال انه بيان اي اختيار وبيان يعني هذا الكلام
من حيث انه خبر يوجب البيان اي الاظهار لا التخيير كما لو اعتق
احدهما عينا ثم نسيه فاخبر ان احدهما حر لا يكون له ان يبين
العتق في ايهما شاء بل وجب عليه ان يثبت العتق في الذي اوقعه
فيه اذا تذكر ثم انه اذا بين العتق في احدهما كان له حكم الانشاء
من حيث ان الايجاب الاول انشاء وهو غير نازل في العين لانه
ما اوجبه الا في النكرة والنكرة ضد المعرفة لغة فلا يمكن اثباته في
غيرها اوجبه كما اذا اوقعه في سالم لا يمكن اثباته في بزيغ والعتق
انما يتحقق في العين بالبيان فكان له حكم الانشاء من هذا الوجه
ولهذا يشترط له اهلية الانشاء وصلاحية المحل للانشاء حتى لو مات
احد العبدين فبين العتق في الميت لا يصح ومن حيث ان ذلك
الايجاب يحتمل الخبر يكون البيان اظهارا اي هذا هو الذي اخبرت
بحريته او من حيث ان الذي اوقع العتق فيه معرفة من وجه
لانه لا يعدوهما بيقين كان العتق واقعا فيه فكان البيان اظهارا
ولهذا يجبر عليه ولو كان انشاء من كل وجه لما اجبر عليه واذا
اجتمع فيه جهتا الانشاء والاظهار عمل بهما في الاحكام فاعتبرت
جهة الانشاء في موضع التهمة وجهة الاظهار في غير موضع التهمة
فاذا قال لعبدين له قيمة احدهما الف وقيمة الآخر مائة احدكما حر
او قال هذا حر او هذا ثم مرض فبين العتق في كثير القيمة يصح ويعتبر
من جميع المال فاعتبر جهة الاظهار لعدم التهمة لان كل واحد من
العبدين متردد بين ان يعتق وبين ان لا يعتق فكان بمنزلة
المكاتب فلا يتعلق به حق الورثة ولو كان تحته حرة وامة فدخل
بهما فقال احدكما طالق ثنتين ثم اعتقت الامة ثم مرض الزوج

وبين الطلاق في المعتدة فانها تحرم حرمة غليظة ويصير
الزوج فارا حتى ترث هي فاعتبر اظهارا في حق الحرمة لعدم التهمة
وانشاء في حق الارث لمكان التهمة لان حقها تعلق بماله في مرضه
فهو بالبيان فيها يريد ابطال حقها ولو طلق احدى نسائه
الاربع ولم يكن دخل بهن فتزوج خامسة او اخت احدهن ثم
بين الطلاق في اخت المتزوجة جاز له نكاح الخامسة ونكاح
الاخت فاعتبر اظهارا لعدم التهمة اذ يمكن له انشاء الطلاق في
التي عينها وتزوج اختها في الحال ولو كان دخل بهن لا يجوز نكاح
الخامسة ولا الاخت فاعتبر الانشاء في حق العدة لمكان التهمة
الا ترى انه لا يتمكن من ذلك بانشاء الطلاق في الحال وعلى هذا فقس
المسائل في الزيادات قوله وقد تستعار هذه الكلمة للعموم
فتوجب عموم الافراد في موضع النفي وعموم الاجتماع في موضع
الاباحة ولهذا لو حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا تكلم احدهما
ولو قال لا يكلم احدا الا فلانا او فلانا كان له ان يكلمهما جميعا
وقد تستعار هذه الكلمة للعموم اي بدلالة تقترن بالكلام
مثل استعمالها في موضع النفي وموضع الاباحة فتعم في موضع النفي
لانها لما تناولت احد المذكورين غير عين كان من ضرورة
صدق الكلام اذا انتفاء الجميع ان كان خبرا كما في قولك ما
رايت رجلا وان كان نهيا كان من ضرورة حصول الانتهاء
عن المنهي عنه وجوب الانتهاء عنهما جميعا وتعم في الاباحة ايضا
لانه لما اطلق له المجالسة مثلا في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
اي مع احد الفريقين ومجالسة احدهما غير عين لا يتصور ثبت
العموم ضرورة تمكنه من العمل بحكم الاطلاق الا انها توجب العموم
في موضع النفي على سبيل الافراد لان الافراد اصلها لانها يتناول
احد المذكورين والعموم انما يثبت بعارض تقترن بها وليس

من ضرورة

من ضرورة العموم الاجتماع بل يثبت العموم بصفة الافراد ايضا
كما في كلمة كل وكلمة من وهو اقرب الى الحقيقة فوجب القول به رعاية
للحقيقة بقدر الامكان وتوجب عموم الاجتماع في موضع الاباحة
لما ذكرنا ان الطلاق ورفع المانع في شيء غير معين يوجب ذلك فاذا
قيل جالس الفقهاء او المحدثين يفهم منه جالس احد الفريقين او
كليهما ان شئت الا ترى الى قوله تعالى وعلى الذين هادوا حرمنا
كل ذي ظفر ومن البقر والغنم حرمنا عليهم شحومهما الا ما حملت ظهورهما
او الحوايا او ما اختلط بعظم ان الاستثناء لما كان من التحريم حتى
اوجب الاباحة يثبت الاباحة في جميع هذه الاشياء كما تثبت في كل
واحد منها والى قوله عز وجل ولا يبدين زينتهن الا لبعولتهن او
ابائهن الآية ان الاستثناء لما كان موجبا للاباحة جاز لهن ابداء
موضع الزينة لجميع المستثنين كما جاز لكل واحد منهم فعرفنا ان
موجبها في الاباحة عموم الاجتماع بمنزلة واو العطف الا انها تفارق الواو
في انه لو جالس واحدا من الفريقين في قوله جالس الفقهاء او المحدثين
كان جائزا ولو قال جالس الفقهاء والمحدثين لم يجز الا ان يجالس
كل واحد من الفريقين فاو تفيد اباحة الجمع والواو توجبه ولهذا
اي ولانها توجب عموم الافراد في النفي وعموم الاجتماع في الاباحة لو
حلف لا يكلم فلانا او فلانا يحنث اذا تكلم احدهما بخلاف الواو في
قوله وفلانا فانه لا يحنث ما لم يكلمهما لان او وقعت في موضع النفي
فتوجب عموم الافراد ولو كلمهما لم يحنث الا مرة واحدة كما في الواو وما
يكون بمنزلة يمينين لان تعدد الحنث يتعدد هتك حرمة اسم الله
تعالى ولم يوجد الا هتك واحد ولو قال ما اكلم احدا الا فلانا او فلانا
كان له ان يكلمهما جميعا لان الاستثناء من الحظر اباحة فكانت
كلمة او واقعة في موضع الاباحة فاوجبت عموم الاجتماع وكان له
ان يكلمهما جميعا كما في قوله لا اكل طعاما الا خبزا او لحما كان له ان يأكلهما

فكذا ههنا قوله وقد يجعل بمعنى حتى في نحو قوله والله لا ادخل
هذه الدار او ادخل هذه الدار حتى لو دخل الاخيرة قبل الاولى
انتهت اليمين لان تعذر العطف لاختلاف الكلامين من نفي
واثبات والغاية صالحة لان اول الكلام خطر وتحريم
فلذلك وجب العمل بمجازه وقد يجعل بمعنى حتى اعلم ان او حرف
عطف كما مر بيانه فاذا وجد الفعل بعده منصوبا من غير ان
يوجد معطوف عليه منصوب كقولك لالزمنك او تعطيني حقي
فذلك باضمار ان وذلك انك لو قلت لالزمنك او تعطيني بالرفع
عطفا على الاول لكنت قد اثبت الاعطاء كما اثبت اللزوم ولم تقدر
ان اللزوم لاجل الاعطاء فلما كان القصد ان اللزوم لاجل الاعطاء
حتى كانه قيل لالزمنك لتعطيني وجب اضمار ان ليعلم ان الثاني لم
يدخل في حكم الاول وقدر ما قبل او بتقدير المصدر كانه قيل ليكون
لزوم حتى او اعطاء منك وينزل الكلام منزلة قولك لالزمنك الى
ان تعطيني حتى او حتى تعطيني ويكون حرف الجر اعني الى او حتى داخلا
على الاسم في المعنى لا على الفعل وانما يجعل او بمعنى حتى اذا فسد العطف
لاختلاف الكلام بان يكون احدهما اسما والآخر فعلا او يكون احدهما
ماضيا والآخر مستقبلا ويحتمل ضرب الغاية بان كان يحتمل الامتداد
كما اذا قال والله لا ادخل هذه الدار او ادخل هذه الدار الاخرى ان
او في هذه المسئلة بمعنى حتى ويحنث بدخول الاولى او لا وان دخل
الاخرى او لا بر في يمينه لانه لما لم يكن بين النفي والاثبات ازدواج
تعذر العطف والكلام يحتمل الغاية لانه تحريم فتركت الحقيقة و
حملت على الغاية مجازا فاذا دخل الاولى قبل الاخرى فقد بانت
المحظور بيمينه فيحنث كما قال والله لا ادخلها اليوم فلم يدخل
حتى غربت الشمس كذا ذكر في عامة شروح الجامع واليه اشير في
الكتاب الا ان تعذر العطف باعتبار النفي والاثبات غير مسلم عند

النحاة

النحاة فان النفي يعطف على الاثبات وعلى العكس يقال جاءني زيد
وما جاءني عمرو وما رايت زيدا لكن رايت بشرا قال الله تعالى
الذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم فالاولى ان يقال تعذر
العطف باعتبار عدم تقدم فعل منصوب يعطف الثاني عليه
حتى لو قال او ادخل بالرفع ينبغي ان يصح العطف ويثبت التخيير
او يقال تعذره باعتبار ان الفعل المضارع مع ان في حكم الاسم
وانتصابه ههنا لا يصح الا باضمار ان فيلزم منه عطف الاسم على
الفعل وهو فاسد فلذلك جعل بمعنى الغاية والاول هو الوجه
قوله واما حتى فللغاية واما حتى فللغاية بمعنى الغاية هو المعنى
الحقيقي لهذا الحرف فانا قد وجدناها مستعملة في الغاية بحيث
لا يسقط معنى الغاية عنها وان استعملت في معنى آخر فعرفنا ان معنى
الغاية هو المعنى الاصلي لهذا الحرف وانه موضوع لهذا المعنى ويجب
ان يكون الغاية فيها شيا ينتهي به المذكور او عنده كالراس في
الصباح في قولك اكلت السمكة حتى راسها ونمت البارحة حتى الصباح
ولا يشترط ذلك في الى فامتنع قولك نمت البارحة حتى نصف الليل
وصح نمتها الى نصف الليل وما بعد حتى ليس بداخل فيما قبلها عند
اكثر النحاة كما في الى لان الاصل في الغاية ان لا يكون داخلة في المغيا
ويؤيده قوله تعالى سلام هي حتى مطلع الفجر فان الليلة على تقدير
الوقف على سلام او سلام الملئكة على تقدير عدم الوقف ينتهي عند
طلوع الفجر وذهب الامام عبد القاهر وجار الله وعامة المتاخرين
من اهل النحو الى ان ما بعدها داخل في ما قبلها في مسئلة السمكة
والبارحة اكل الراس ونيم الصباح وذلك ان الغرض بان تنقضي الشيء
الذي تعلق به الفعل شيا فشيا حتى ياتي الفعل على ذلك الشيء كله
فلو انقطع الاكل عند الراس لا يكون فعل الاكل آتيا على السمكة كلها
ولذلك امتنع اكلت السمكة حتى نصفها لان الغرض لما كان ما ذكرنا

وهو قد فات في الغاية الجعلية خلا الكلام عن الفائدة فلم
يصح ونقل عن المبرد والفراء والسيرافي وغيرهم ان المذكور بعد
حتى ان كان بعضا للمذكور قبله يدخل فيما ضرب له الغاية
وان لم يكن لا يدخل مثال الاول زارني اشراف البلدة حتى الامير
وسبني الناس حتى العبيد ومثال الثاني قرأت القرآن البارحة
حتى الصباح فالصباح لا يكون داخلا لانه ليس بعض الليل فعلى
هذا اكل السمك وما نام الصباح في مسئلتي السمكة والبارحة قوله
ولهذا قال محمد رح في الزيادات فيمن قال عبده حر ان لم اضربك
حتى تصبح انه يحنث ان اقلع قبل الغاية واستعير للمجازاة
بمعنى لام كي في قوله ان لم آتك غدا حتى تغديني حتى اذا اتاه فلم
يغده لم يحنث لان الاحسان لا يصلح منهيا للاتيان بل هو سبب
له فان كان الفعلان من واحد كقوله ان لم آتك حتى اتغدى
عندك تعلق البر بهما لان فعله لا يصلح جزاء لفعله فحمل على
العطف بحرف الفاء لان الغاية تجانس العطف ولهذا اي
ولان حتى للغاية قال محمد رح كذا اذا دخلت هذه الكلمة في الافعال
تجعل للغاية ان امكن كقوله سرت حتى ادخلها لان اصلها الغاية
فوجب العمل به ما امكن وشرط الامكان ان يحتمل الصدر الامتداد
بان صلح فيه ضرب المدة وان يصلح الآخر دلالة على الانتهاء فان
لم يستقم ان يجعل غاية لفوات المعنيين المذكورين او احدهما
يحمل على المجازاة بمعنى لام كي ان امكن لمناسبة بين المجازاة وبين
الغاية من حيث ان الفعل الذي هو سبب ينتهي بوجود الجزاء
عادة وشرط الامكان ان يكون الحالف معقودا على فعلين احدهما
من شخص والآخر من شخص آخر لان فعل نفسه لا يصلح جزاء
لفعله اذ الجزاء مكافاة الفعل وهو لا يكافي نفسه عادة فان تعذر
ذلك يحمل على العطف المحض ومن حكم الغاية ان يشترط وجودها

للبر ومن

للبر ومن حكم لام السبب ان يشترط وجود ما يصلح سببا لوجود
المسبب ومن حكم العطف ان يشترط وجود ما للبر فاذا قال لآخر
عبدي حر ان لم اضربك حتى يصبح فلحذ في الضرب ثم اقلع اي امتنع
قبل الصباح يحنث لان الفعل المحلوف عليه وهو الضرب يحتمل
الامتداد بطريق التكرار فكان شرط البر وهو المد الى الغاية المضروبة
له متصورا وكان الكف محتملا هذا الفعل احتمالا فيكون شرط
الحنث متصورا ايضا والصباح يصلح كلا لتعلق الاقلاع عن الضرب
لان الانسان قد يمتنع عن الضرب به فيصلح غاية فوجب العمل
بحقيقة الغاية وحمل حتى عليها فكان الكف عن الضرب قبل وجود
الغاية شرط الحنث فاذا اقلع قبل الغاية كان حانثا وهذا اذا لم
يغلب على الحقيقة عرف كما في المسئلة المذكورة فان غلب عليها عرف
ظاهر وجب العمل به لان الثابت بالعرف بمنزلة الحقيقة حتى لو قال
ان لم اضربك حتى اقتلك او حتى تموت كان هذا على الضرب الشديد
لا حقيقة القتل والموت للعرف فانه متى كان قصده القتل لا يذكر
لفظة الضرب وانما يذكر ذلك اذا لم يكن قصده القتل وجعل القتل
غاية لبيان شدة الضرب معتاد متعارف ولو قال ان لم اتك غدا
حتى تغديني فعبده حر فاتاه ولم يغده لم يحنث لان التغدية لا يصلح
دليلا على انتهاء الاتيان بل هو داع اليه وكذا الاتيان ليس بمتمام
ايضا الا ترى انه لا يصح ضرب المدة فيه ففات شرطا الغاية جميعا
فلم يمكن حمل حتى على الغاية ولكنه يصلح سببا للتغدية لان الاتيان
على وجه التعظيم احسان يدني الى المزور فيصلح سببا لاحسان مالي
منه الى الزائر وعن هذا قيل من زارنا حيا ولم يذق منه شيا فكانما
زارنا ميتا والتغدية صالحة للجزاء لانها احسان ايضا فيصلح مكافاة
للاحسان فيحمل على المجازاة فصار شرط بره فعل الاتيان على وجه
يصلح سببا للغداء وقد وجد ولو قال عبيدي حر ان لم اتك حتى

اتغدى عندك او ان لم تاتني حتى تغديني فعبدي حر كان
حتى للعطف المحض من غير رعاية معنى الغاية فيه لان التغدي
من غداء الغير عند الاباحة احسان فلا يصلح منهيا للاتيان
ولا يصلح اتيانه سببا لفعل نفسه كما ان فعله لا يصلح جزاء
لاتيانه فتعذر الحمل على المجازاة ايضا فحمل على العطف بمعنى الفاء
او بمعنى ثم لان التعقيب يناسب بمعنى الغاية فيتوقف البر على
وجود الفعلين كما لو قال ان لم اتك فاتغدى عندك قوله
ومن ذلك حروف الجر فالباء للالصاق ولهذا قلنا في قوله
ان اخبرتني بقدوم فلان انه يقع على الصدق ومن ذلك
اي من باب حروف المعاني حروف الجر وسميت حروف الجر لانها
تجر فعلا الى اسم نحو مررت بزيد او اسما الى اسم نحو المال لزيد اما
الباء فللالصاق هو معناه لدلالة استعمال العرب اياها فيه
وهو اقوى دليل في اللغة كالنص في احكام الشرع ثم الالصاق
يقتضي طرفين ملصقا وملصقا به فما دخل عليه الباء فهو
الملصق به والطرف الآخر هو الملصق ففي قولك كتبت بالقلم
الكتابة ملصق والقلم ملصق به ومعناه الصقت الكتابة بالقلم
ولهذا اي ولانها للالصاق والالصاق يقتضي ملصقا وملصقا به
قلنا في قول الرجل ان اخبرتني بقدوم فلان كان معناه ان الصقت
الاخبار بالقدوم او اخبرتني اخبارا ملصقا بالقدوم والصاقه
بالقدوم لا يتصور قبل وجوده لانه فعل حسي فكان شرط الحنث
الاخبار بطريق الصدق فلا يحنث بالاخبار كذبا بخلاف ما اذا قال
ان اخبرتني ان فلانا قد قدم حيث كان شرط الحنث فيه مجرد الاخبار
صدقا كان او كذبا لان قوله ان فلانا قد قدم خبر نفسه وهو
المفعول الثاني للاخبار وصار كانه قال ان اخبرتني خبر قدوم فلان
والخبر اسم لكلام دال على امر كان او سيكون غير مضاف كينونته

الى الخبر

الى الخبر فكان شرط الحنث نفس الخبر فيتناول الصدق والكذب ولا
يلزم على ما ذكرنا قوله ان كنت تحبيني بقلبك فكذا فقالت
كاذبة احبك حيث تطلق خلافا لمحمد رح مع ان محبته لم تلتصق
بقلبها لان اللسان جعل خلفا عن القلب لعدم امكان الاطلاع
على ما في القلب فلم يلتفت اليه فاما القدوم فامر محسوس فاعتبر
الالصاق به وهذا ايضا بخلاف قوله ان اعلمتني ان فلانا قدم
فعبدي حر فاعلمه حيث لم يحنث الا ان يكون حقا كما لو قال اعلمتني
بقدومه لان الاعلام ما يفيد العلم والباطل ليس بعلم وانما العلم
اسم للحق فلم يكن الاخبار بالباطل اعلاما فلا اخبارا فاثبات الخبر وهو
اسم لما يصلح دليلا على المعرفة في العرف فصار ينطلق على الصدق و
الكذب الا ترى انه يقال هذا خبر باطل وزور وكذب ولا يقال مثل
ذلك في العلم فلهذا افترقا قوله وعلى للالزام في قوله على الفلاني
تستعمل للشرط قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله
شيا وعلى للالزام كلمة على وضعت للاستعلاء ومنه يقال فلان
علينا امير لان الامير علو اوارتفاعا على غيره ويقال زيد على السطح
لتعليه ومنه قولهم على فلان دين لان الدين يستعلي من يلزمه
ولذا يقال ركبه دين وهو معنى قوله على للالزام في قولك على الف درهم
يعني لما كانت هذه الكلمة موضوعة للاستعلاء والاستعلاء في
لفلان على كذا في اللزوم دون غيره كانت في مثل هذا الموضع للايجاب
والالزام باعتبار اصل الوضع فكان مطلق هذا الكلام محمولا على الدين
لان الاستعلاء فيه الا ان يصل به الوديعة فيقول لفلان على الف
درهم وديعة فحينئذ لا يثبت الدين لان على يحتمل معنى الوديعة
من حيث ان فيها وجوب الحفظ فيحمل عليه بهذه الدلالة ويستعمل
بمعنى الشرط باعتبار ان الجزاء يتعلق بالشرط فيكون لازما عند
وجوده وكان استعمالها في الشرط بمنزلة الحقيقة كانه احد نوعي

الحقيقة ولهذا قال فيه يستعمل ولم يقل يستعار كما قاله فيما بعد
قال الله تعالى يبايعنك على ان لا يشركن بالله شيا اى بشرط عدم
الاشراك بالله هذا هو المذكور في كتب الفقه والمذكور في كتب التفاسير
ان على صلة المبايعة يقال بايعه على كذا الا انه لما ادى الى معنى الشرط
اذ المبايعة لتوكيد ما يشترط توسع الفقها في ذلك وقالوا انه بمعنى
الشرط وعلى هذا الاصل قالوا اذا حاصر المسلمون حصنا فقال راس
الحصن امنوني على عشرة من اهل الحصن على ان افتحه عليكم فقالوا
لك ذلك ففتح الحصن فهو امن وعشرة معه لانه استامن لنفسه
نصا بقوله آمنوني وشرط امان عشرة مع امان نفسه فكانت
العشرة سواء والخيار في تعيين العشرة الى راس الحصن لانه جعل
نفسه ذا حظ من امانهم لان على للاستعلاء وهو ليس بذي حظ
باعتبار انه داخل في امانهم لانه استامن لنفسه بلفظ على حدة ولا
باعتبار انه مباشر لامانهم فان ذلك لا يصح فعرفنا انه ذو حظ على ان
يكون معينا لمن تناوله الامان منهم باعتبار ان التعيين في المجهول
كالايجاب المبتدا من وجه بخلاف ما لو قال آمنوني وعشرة او فعشرة
حيث كان الخيار في تعيين العشرة الى الامام لان المتكلم لم يجعل نفسه
ذا حظ من امان العشرة وانما عطف امانهم على امان نفسه فكان
الامام هو الموجب لهم الامان فكان اليه التعيين قوله وتستعار
بمعنى الباء في المعاوضات المحضة لان الالصاق يناسب اللزوم
وتستعار بمعنى الباء في المعاوضات المحضة وهي التي يخلو عن معنى
الاسقاط كالبيع والاجارة والنكاح بان قال بعتك على الف درهم
او اجرتك على كذا او تزوجتك على كذا لان العمل لما تعذر بحقيقتها
يحمل على ما يليق بالمعاوضات وهو الباء لان العوض في هذه
التصرفات لازم واللزوم يناسب الالصاق فان الشيء اذا لزم
الشيء كان ملصقا به لا محالة ولا يجعل على الشرط لان المعاوضات

المحضة

المحضة لا تحتمل التعليق بالخطر لما فيه من معنى القمار فيحمل
على ما يحتمله تصحيحا للكلام واحترز بقوله المحضة عن المعاوضة
التي ليست بمحضة كالطلاق على مال فانها اذا قالت لزوجها
طلقني ثلاثا على الف درهم يحمل على الشرط عند ابي حنيفة رح حتى
لو طلقها واحدة لا يلزمها شيء وكان الطلاق رجعيا وعندهما
يحمل على الباء حتى لو طلقها واحدة يجب عليها ثلث الالف وكان
الطلاق بائنا كما لو قالت طلقني ثلثا بالف لان الطلاق على مال معاوضة
من جانب المراة وانما يجب المال عليها عوضا من الطلاق فكلمة
على تحتمل معنى الباء وقد صارت من جانبها فيحمل على المعاوضة باحتمال
الطلاق اياها ودلالة الحال عليها وصار كقوله احمل هذا الطعام الى
منزلي على الف درهم وقال ابو حنيفة رض كلمة على للزوم كما بينا
وليس بين الطلاق وبين ما لزمها مقابلة لينعقد معاوضة
بل بينهما معاقبة لانه يقع الطلاق اولا ثم يجب المال ويجب المال
ثم يقع الطلاق والمعاقبة معنى الشرط والجزاء لا معنى المعاوضة
ومعنى الشرط بمنزلة حقيقة هذه الكلمة لان هذه الكلمة للزوم
وبين الشرط والجزاء ملازمة وكان الحمل عليه لكونه اقرب الى
الحقيقة اولى من الحمل على الباء وقد امكن العمل بمعنى الشرط ههنا
لان الطلاق وان دخله المال يصح تعليقه بالشروط مثل ان يقول
ان قدم فلان فانت طالق على الف درهم صح ولم يمنع معنى المعاوضة
عن صحة التعليق لانه تابع قوله ومن للتبعيض ولهذا قال ابو
حنيفة رح فيمن قال اعتق من عبيدي من شئت عتقه كان له
ان يعتقهم الا واحدا منهم بخلاف قوله من شاء لانه وصفه بصفة
عامة فاسقط الخصوص ومن للتبعيض ذكر النحاة انها ابتداء
الغاية يقال سرت من الكوفة الى البصرة وهذا الكتاب من فلان الى
فلان وقد يكون للتبعيض كقولهم اخذت من الدراهم وزيد

من القوم وللتبيين كقوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وكقولهم خاتم من فضة وباب من ساج وقد يكون مزيدة
كقولك ما جاءني من احد فجعلوا ابتداء الغاية اصلا في هذه الكلمة
والباقي تابعا حتى قال المحققون منهم الكل راجع الى معنى ابتداء الغاية
وهذا هو المختار لان بعض الفقهاء لما وجدوها اكثر استعمالا في
التبعيض جعلوها فيه اصلا وفيما سواه دخيلا واليه مال المصنف
رح ورايت في بعض نسخ اصول الفقه انها للتبعيض وابتداء الغاية
جميعا عند الفقهاء وكل واحد في موضعه حقيقة ولهذا اي ولانها
للتبعيض قال ابو حنيفة رح فيمن قال لآخر اعتق من عبيدي
من شئت عتقه كان له ان يعتقهم الا واحدا منهم فان اعتقهم
واحدا بعد واحد عتقوا الا الآخر وان اعتقهم جملة عتقوا الا
واحدا منهم والخيار فيه الى المولى وعندهما له ان يعتقهم جميعا
لان كلمة من عامة وحرف من كما يكون للتبعيض يكون لتمييز
الجنس اي البيان قال الله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان
وههنا المراد بحرف من تمييز عبيده من غيرهم فيتناولهم جميعا
كما في قوله من شاء من عبيدي عتقه فهو حر وجه قول ابي حنيفة
رض ان المولى جمع بين كلمة العموم والتبعيض فوجب العمل بحقيقتهما
ما امكن والعموم اصل لانه اضاف الفعل اليه فوجب القول بالعموم
الا بقدر ما يقع به العمل بالتبعيض وذلك ان ينقض عن الكل
واحد ليصير علة يتناوله الاكثر ولتحقق العمل بالتبعيض وقد
ادخلت كلمة التبعيض في العبيد فوجب ان يعمل التبعيض فيه
لا في غيره بخلاف من شاء من عبيدي عتقه فاعتقه فانه
وان تناول البعض ايضا لدخول حرف التبعيض فيه الا ان البعض
الداخل تحت الشرط نكرة لانه لا يعلم ما دخل تحت الشرط وقد وصفت
بصفة عامة وهي المشية لان في الصلة معنى الصفة فتعم ضرورة

عموم الصفة

عموم الصفة فاسقط اي الوصف بهذه الصفة الخصوص اي
التبعيض فاما البعض في المتنازع فلم يوصف بصفة عامة اذ المشية
فيه اسندت الى المخاطب فبقي معنى التبعيض معتبرا فيه مع صفة
العموم فيتناول بعضا عاما ونظيره لو قيل من سرق من الناس
فاقطعه يفهم وجوب القطع للسراق كلهم ولو قيل اقطع من السراق
من شئت لم يوجب اللفظ استيعاب الجميع بالقطع ولا يقال المفعولية
صفة كالفاعلية ولهذا يوصف بها فيقال عمرو المضروب كما يقال
زيد الضارب وشيء معلوم كما يقال رجل عالم فهذه الكلمة قد صارت
موصوفة بالمفعولية اي المشية في المتنازع فيه كما صارت موصوفة
بالفاعلية في تلك المسئلة فيتعمم لعموم هذه الصفة لانا نقول حقيقة
الصفة معنى يقوم بالموصوف وذلك المعنى الذي تسميه وصفا انما
يقوم بالفاعل لا بالمفعول اذ الضرب قائم بالضارب والعلم قائم بالعالم
لا بالمضروب والمعلوم وانما للمفعول تعلق بذلك المعنى باعتبار التأثير
فلا يؤثر ذلك على العموم على انا لا نسلم انها وصفت بالمفعولية بل الموصوف
بها المعتق في قوله عتقه فلا يرد هذا السؤال قوله والى لانتهاء
الغاية على مقابلة من اي هي تدخل في الغاية التي ينتهي بها صدر الكلام
كما ان من لابتداء الغاية اي هي تدخل في الغاية التي يبتدأ بها صدر
الكلام يقال سرت من البصرة الى الكوفة فالكوفة منقطع السير كما كانت
البصرة مبتدأه ويقول الرجل انا اليك اي انت غايتي وتقول قمت الى
فلان فتجعله منتهاك من مكانك ولذلك استعملت في آجال الديون
لان آجال الديون غاياتها ثم هي تفيد معنى الغاية مطلقا فاما دخول
الغاية في الحكم وخروجها منه فامر يدور مع الدليل فيما فيه دليل
على الخروج قوله تعالى فنظرة الى ميسرة لان الاعسار علة للانظار
وبوجود الميسرة تزول العلة ولو دخلت الميسرة فيه لكان منظرا
في كلتا الحالتين معسرا وموسرا وكذلك قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى

اي وليس مرادا ذلك فاظره

الليل فانه لو دخل الليل لوجب الوصال ومما يدل على المدخول قولك
قرأت القرآن من اوله الى آخره لان الكلام سبق لقراءة القرآن كله
ومما لا دليل فيه على احد الامرين قوله تعالى الى المرافق والى والى
الكعبين فاخذ عامة العلماء بالاحتياط فحكموا بدخولها في الغسل
واخذ زفر ورد لو ورد بالمتيقن فلم يدخلها كذا في الكشاف قوله
وفي الظرف ويفرق بين حذفه واثباته فقوله ان صمت الدهر
واقع على الابد وفي الدهر على الساعة وفي الظرف هذه الكلمة تجعل
ما يدخل هي عليه ظرفا لما قبلها ووعاء له فاذا قلت الخروج في يوم
الجمعة فقد اخبرت ان اليوم قد اشتمل على الخروج وصار وعاء له
وكذلك قولك الركض في الميدان وزيد في الدار هذا اصل هذه الكلمة
ثم قيل زيد ينظر في العلم وانا في حاجتك توسعا على معنى ان العلم
جعل وعاء لنظره وتامله وعلى معنى انه لما صرف العناية الى حاجته
صارت كانها قد اشتملت عليه لغلبتها على قلبه وهمه ويفرق بين
حذفه واثباته اختلف اصحابنا في حذفه واثباته في ظروف الزمان
مثل ان تقول انت طالق غدا او في غد فقال ابو يوسف ومحمد رحمهما
سواء حتى لو نوى آخر النهار في قوله في غد لا يصدق قضاء كما لا
يصدق في قوله غدا لان حذف في واثباته في الكلام سواء اذ لا فرق
بين قوله خرجت يوم الجمعة وقوله خرجت في يوم الجمعة وسكنت
الدار وسكنت في الدار وقد اجمعنا انه لو قال غدا ونوى آخر النهار
يصدق ديانة لا قضاء فكذا اذا قال في غد الا ترى ان قوله غدا
معناه في غد الا انه حذف عنه حرف الظرف اختصارا فكانا سواء
في الحكم وفرق ابو حنيفة رض بينهما فيما اذا نوى آخر النهار فقال
في قوله في غد يصدق ديانة وقضاء وفي قوله غدا يصدق ديانة
لا قضاء لان الظرف لما اتصل به الفعل بغير واسطة اقتضى استيعابه
ان امكن لانه حينئذ شابه المفعول به من حيث انه صار معمولا

للفعل

للفعل ومنصوبا به الا ترى انه اذا اتسع في مثل هذه الظروف ولم
يقدر فيه حرف في اخذ حكم المفعول به حتى اذا اخبرت عنه بالذي
عملت به ما عمل المفعول به فقلت في مثل قولك متسعا سرت يوم
الجمعة الذي سرته يوم الجمعة كما تقول الذي ضربته زيد ولم يقل
الذي سرت فيه يوم الجمعة واذا اتصل به الفعل بواسطة حرف
الظرف اقتضى وقوعه في جزء منه اذ ليس من ضرورة الظرفية
الاستيعاب فاذا قال غدا ونوى آخر النهار لم يصدق قضاء لان
الطلاق اتصل بالغد بلا واسطة فاقتضى استيعاب الغد على كونها
موصوفة بالطلاق في جميع الغد فلا بد من ان يكون واقعا في اوله
ليحصل الاستيعاب فاذا نوى آخر النهار فقد غير موجب كلامه الى
ما هو تحقيق عليه فلا يصدق قضاء ولكنه يصدق ديانة لانه نوى
محتمل كلامه واما اذا قال في غد فموجب كلامه الوقوع في جزء من الغد
مبهم واليه ولاية التعيين كما لو طلق احدى نسائه فاذا نوى آخر
النهار كان تعيينا لما ابهمه لا تغيير الحقيقة فيصدق قضاء كما
يصدق ديانة فاذا لم ينو شيئا كان الجزء الاول اولى لعدم المزاحم للسبق
فلذلك يقع فيه يوضح الفرق بينهما ان قوله ان صمت الدهر وكذا واقع على
الابد حتى كان شرط الحنث صوم جميع العمر وقوله ان صمت في الدهر
واقع على ساعة حتى لو نوى الصوم الى الليل ثم افطر بعد ما شرع فيها
حنث قال شيخنا العلامة مولانا حافظ الملة والدين رح ان الله تعالى
ذكر نصرة الرسل عليه الصلاة والسلام والمؤمنين في الدنيا مقرونة
بحرف في ونصرتهم في الآخرة غير مقرونة في قوله تعالى انا لننصر رسلنا
والذين آمنوا في الحيوة الدنيا ويوم يقوم الاشهاد لان نصرة الله
تعالى اياهم في الآخرة مستوعبة لجميع الاوقات دائمة لانها دار جزاء
فاما نصرته اياهم في الدنيا فقد يقع في بعض الاوقات دون البعض
لانها دار ابتلاء قوله وتستعار المقارنة في نحو قوله انت طالق

في دخولك الدار ويستعار للمقارنة اذا قال انت طالق في دخولك
الدار لم تطلق قبل الدخول لانه ادخل كلمة في في الفعل وهو لا يصلح
ظرفا للطلاق على معنى ان يكون الطلاق شاغلا له لانه عرض لا يبقى
فتعذر العمل بحقيقة في فيجعل مستعارا بمعنى المقارنة لان في الظرف
معنى المقارنة اذ من قضية الاحتواء على المظروف مقارنته لجوانبه
الاربعة فصار بمعنى مع فيتعلق وجود الطلاق بوجود الدخول
الا انه لا يكون شرطا محضا لانه يقع الطلاق مع الدخول لا بعده وعند
البعض يجعل مستعارا لمعنى الشرط لمناسبة بينهما من حيث ان
كل واحد من الظرف والشرط ليس بمؤثر ومن حيث ان تعلق
الجزاء بالشرط بمنزلة قيام المظروف بالظرف ومن حيث انه لا
يتخلل بينهما زمان كما في الشرط والمشروط فيتعلق الجزاء به فعلى هذا
يقع الطلاق متاخرا عن الدخول كما لو قال ان دخلت الدار ولكن
الاول اصح فانه لو قال لاجنبية انت طالق في نكاحك فتزوجها
لا تطلق كما لو قال مع نكاحك ولو جعل مستعارا للشرط لطلقت
كما لو قال انت طالق ان تزوجتك اليه اشار القاضي والامام فخر الاسلام
قوله ومن ذلك حروف الشرط وحرف ان هو الاصل في هذا
الباب ومن ذلك اي ومن باب حروف المعاني حروف الشرط
اي كلماته او الفاظه وتسميتها حروفا باعتبار ان الاصل فيها
كلمة ان وهي حرف وحرف ان هو الاصل في هذا الباب اي باب
الشرط لانه اختص بمعنى الشرط ليس له معنى آخر سواه بخلاف
سائر الالفاظ الشرط فانها تستعمل في معان آخر سوى الشرط
ولان سائر الفاظ الشرط يكون للشرط اذا تضمن معنى ان فعلم
انه اصل قالوا معنى كلمة ان ربط احدى الجملتين بالاخرى على
ان يكون الاولى شرطا والثانية جزاء يتعلق وقوعها بوقوع
الاولى كقولك ان تاتني اكرمك يتعلق الاكرام بالاتيان وانما يدخل

هذه

هذه الكلمة على امر معدوم على خطر الوجود يقصد نفيه او اثباته
لانها للمنع او الحمل وذلك لا يتحقق في المستحيل والمتحقق ولهذا صح
قولهم ان احمر البسر لانه من الامور الكائنة ولهذا لا يتعب هذه
الكلمة اسم لان معنى الخطر في الاسماء لا يتحقق ودخول هذا الحرف في
الاسم في قوله تعالى ان امرؤ هلك وان امراة خافت من قبيل
الاضمار على شريطة التفسير او من باب التقديم والتاخير لان اهل
اللغة مجمعون على ان الذي يتعقب حرف الشرط هو الفعل دون
الاسم قوله واذا تصلح للوقت والشرط على السواء عند الكوفيين
وهو قول ابي حنيفة رح وعند البصريين وهو قولهما هي للوقت
ويجازى بها من غير سقوط الوقت عنها مثل متى فانها للوقت
لا يسقط عنها بحال والمجازاة بها لازمة في غير موضع الاستفهام
وباذا غير لازمة بل هي في حيز الجواز واذا يصلح للوقت كلمة اذا
مشتركة بين الوقت والشرط عند الكوفيين فاذا استعملت في
الشرط لم يبق فيها معنى الوقت فصارت بمعنى ان كما في سائر الالفاظ
المشتركة اذا استعملت في احد المعاني لم يبق فيها دلالة على غيره
واليه ذهب ابو حنيفة رض وعند البصريين هي موضوعة
للوقت ويستعمل في الشرط من غير سقوط معنى الوقت كمتى واليه
ذهب ابو يوسف ومحمد رح فاذا قال لامراته اذا لم اطلقك فانت
طالق ولم ينو شيا لا يقع الطلاق في قول ابي حنيفة رض حتى يموت
احدهما كما في قوله ان لم اطلقك فانت طالق وقال ابو يوسف و
محمد رح وقع الطلاق اذا فرغ من اليمين كما في قوله متى لم اطلقك
فانت طالق فاما اذا نوى الوقت او الشرط المحض فهو على ما نوى
بالاتفاق وجه قولهما ان اذا اسم للوقت بمنزلة سائر ظروف
الزمان يقال كيف الرطب اذا اشتد الحر اي حينئذ وقال الله
تعالى والليل اذا يغشى الا انه قد يستعمل في الشرط مجازا مع قيام

معنى الوقت لان اذا للاستقبال وفيه ابهام فناسب المجازاة
اذا الشرط لا يكون الا مستقبلا مجهول الشان لتردده بين ان يكون
وبين ان لا يكون واستعماله في الشرط لا يوجب سقوط معنى الوقت
عنه لان المجازاة في متى الزم منها في اذا لانها في متى لازمة في غير
موضع الاستفهام وفي اذا جائزة ثم لم يسقط معنى الوقت عن متى
في المجازاة فلاولى ان لا يسقط عن اذا فيها واذا ثبت ما ذكرنا
كان الطلاق مضافا الى زمان خال عن الايقاع ولما سكت وجد
ذلك الوقت فتطلق وقال ابو حنيفة رض ان اذا قد يكون حرفا
بمعنى الشرط المحض كما كان اسما بمعنى الوقت قال الشاعر، واذا
تصبك خصاصة فتحمل، معناه ان تصبك خصاصة لان
اصابة الخصاصة من الامور المترددة وكلمة اذا اذا كانت بمعنى
الوقت انما تستعمل في الامر الكائن او المنتظر الذي لا ريب فيه
عادة او شرعا نحو مجيء الغد والقيام الى الصلوة فلو لم يصر كلمة
اذا هاهنا بمعنى الشرط وبقي معنى الوقت فيها لما جاز استعمالها في الامر
المتردد بخلاف متى لانها لا تستعمل في الامور الكائنة لا محالة
فاستعمالها للشرط لا يدل على سقوط معنى الوقت عنها ولا يقال
ينبغي ان يحمل على متى حتى يبقى الوقت فيها معتبرا وان جوزي بها
كما في متى لانا نقول لو فعلنا ذلك يلزم منه ترك خاصة وهي
الدخول في الامور الكائنة اذا كانت بمعنى الوقت كما ذكرنا واذا
ثبت هذان الوجهان فيه وقع الشك في وقوع الطلاق لانه
ان جعل بمعنى الشرط لا يقع وان جعل بمعنى الوقت يقع فلا يقع بالشك
ثم اشار الى الفرق بين اذا ومتى فقال المجازاة بها اي بكلمة متى
لازمة في غير موضع الاستفهام لان متى اسم للوقت المبهم ولا
يختص وقتا دون وقت فكان مشاركا في الابهام لكلمة ان
لتردد ما دخل عليه متى بين ان يوجد وبين ان لا يوجد كما في

كلمة ان

كلمة ان فلهذه المشاركة لزم في باب المجازاة فلذلك وقع الطلاق
بقوله انت طالق متى لم اطلقك عقيب اليمين واما اذا فلافادة
الوقت الخاص ولهذا يدخل على امر كائن او منتظر فلم يلزم
المجازاة بل هي في حيز الجواز لما بينا قوله ومن وما وكل وكلما تدخل
في هذا الباب ومن وما وكلما يدخل في هذا الباب اي في نوع الشرط
اما من وما فلانهما لابهامهما يصلحان للشرط فان كل واحد
منهما يتناول عينا وتحقيقه انهما لما دخلا في العموم لابهامهما و
العموم في الشرط مقصود المتكلم وتخصيص كل واحد من الافراد
بالذكر متعذر او متعسر او من وما يؤديان هذا المعنى مع الايجاز
نابا مناب ان فقيل من ياتني اكرمه وما تصنع اصنع قال الله تعالى
من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه وما
تقدموا لانفسكم من خير تجدوه عند الله ومثالهما من المسائل
من شاء من عبيدي عتقه فهو حر من دخل هذا الحصن فله
راس من دخل الدار فهو حر ما بايعت فلانا فعبدي ومن ذاب
لك على فلان فعلي ومن يستعمل لذوات من يعقل وما لصفات
من يعقل وذوات ما لا يعقل فاذا قيل من في الدار قلت زيد
واذا قيل ما في الدار قلت فرس او حمار او متاع واذا قيل ما زيد
قلت عالم او جاهل واما كلما فتوجب عموم الافعال قال الله تعالى
كلما نضجت جلودهم كلمة ما هذه للجزاء ضمت الى كلمة كل
فصارت اداة لتكرار الفعل ونصب كل على الظرف والعامل
فيه الجواب كذا في عين المعاني فاذا قال كلما تزوجت امراة
فهي طالق فتزوج امراة مرتين يحنث في كل مرة بخلاف قوله
كل امراة اتزوجها فهي طالق فتزوج امراة مرتين حيث لا
يحنث في المرة الثانية لانها توجب عموم الاسماء لا عموم الافعال
قوله وفي كل معنى الشرط ايضا من حيث ان الاسم الذي

يتعقبها يوصف بفعل لا محالة ليتم الكلام وهي توجب الاحاطة
على سبيل الانفراد ومعنى الافراد ان يعتبر كل مسمى بانفراده
كان ليس معه غيره ٭ وفي كل معنى الشرط قيل كلمة كل مأخوذة
من الاكليل الذي هو محيط بجوانب الراس فلذلك توجب
الاحاطة وهي من الاسماء اللازمة للاضافة ولهذا لا يدخل الا
على الاسماء اذ الاضافة من خصائص الاسماء فان اضيفت
الى معرفة توجب احاطة الاجزاء وان اضيفت الى نكرة توجب
احاطة الافراد فيصح قول الرجل كل التفاح حامض اي جميع
اجزائه التي توكل كذلك ولا يصح كل تفاح حامض لحلاوة
بعض منه واذا ضمنت معنى الشرط يؤتى بفعل بعد الاسم المضاف
اليه كل صفة له ليصلح للشرطية اذ الاسم لا يصلح لذلك لانه لا بد
للشرط من ان يكون متردد او ذلك في الافعال دون الاسماء وهي
توجب الاحاطة على سبيل الافراد بكسر الهمزة قال الله تعالى كل
نفس ذائقة الموت فمعنى الاحاطة يستفاد من كل ومعنى الافراد
من المضاف اليه اذ هو نكرة في موضع الاثبات ومعنى الافراد ان
يعتبر كل مسمى بانفراده في ثبوت الجزاء له كان ليس معه غيره
فاذا قال الامام كل من دخل منكم هذا الحصن اولا فله راس
فدخل عشرة معا فلكل واحد منهم راس لان كلمة كل لجميع الاسماء
على ان يتناول كل واحد منهم على الانفراد فعند ذكره يجعل كل
واحد من الداخلين كان اللفظ تناوله خاصة وكان ليس
معه غيره فيكون لكل واحد منهم راس ولو دخلوا متواترين
كان النفل للاول خاصة لانه كل الداخل اولا لان من دخل بعده
ليس باول حين سبقه غيره بالدخول وفي الفصل الاول
لم يسبق كل واحد منهم غيره بالدخول وعلى اعتبار افراد كل واحد
منهم كما هو موجب كلمة كل يكون كل واحد منهم اول داخل في

حق

حق من تخلف عنهم وهذا بخلاف قوله من دخل منكم اولا
فله كذا فان هناك اذا دخلت العشرة معا لم يكن لهم شيء لان
كلمة من توجب عموم الجنس فلا توجب افراد كل واحد من
الداخلين كانه ليس معه غيره وعلى اعتبار معنى العموم ليس
فيهم اول اذ هو اسم لمن سابق ولم يوجد فلذلك بطل النفل
وبخلاف كلمة جميع فان الامام اذا قال جميع من دخل هذا الحصن
اولا فله راس فدخله عشرة معا حيث كان النفل الواحد
بينهم بالسوية لان هذه الكلمة تدل على الاجتماع
فيكون باعتباره جميع الداخلين لشخص واحد
فلهم راس واحد وكلمة كل مقتضى الاحاطة على سبيل الافراد
فيجعل باعتبارها كان كل واحد من الداخلين تناوله الايجاب
خاصة والله اعلم بالصواب ٭ قال العبد الضعيف عبد
العزيز بن احمد احسن الله احواله وقرن بالنجح امله
هذا اخر ما قصدته من شرح مشكلات هذا الكتاب
وتتمة ما رمته من انجاح مسئول الاحبة والاصحاب
قد يسره الله تعالى على الشروع في هذا الامر المهم بفضله و
احسانه واذل لي صعاب هذا الخطب المدلهم بجوده وامتنانه
فبذلت مجهودي في توضيح ما استبهم من حقائقه وانجزت
موعودي في تشريح ما استصعب من دقائقه وبالغت في
تصحيح الفاظه وتنقيح معانيه بقدر الامكان واجتهدت في
شرح لغاته وكشف نكاته بابلغ بيان واوضح تبيان فكم من
يوم عاينت فيه شدايد الفكر وكم من ليلة قاسيت فيها
مشاق السهر حتى تيسر لي هذا التحقيق وقادني التوفيق الى
هذا الطريق وذلك من جلائل نعم الله تعالى علي وغرائب كرامه
ولطائف بره ورغائب انعامه والمسئول من فضله العظيم

وكرمه العميم ان يجعل مقاساتي ذريعة الى الثناء الجميل
في الدنيا ووسيلة الى الثواب الجزيل في العقبى وان يصيرني
من الذاكرين لقسمه والشاكرين لنعمه انه المنعم المنان
المكرم الديان والحمد لله رب العالمين والصلوة على
سيدنا محمد واله اجمعين حامدا لوليه ومصليا على نبيه

تم هذا الكتاب المسمى بالتحقيق بعون الملك الوهاب
وحسن توفيقه بخط العبد الضعيف الراجي
الى رحمة الله عبد الصمد بن حبيب الله
وكان ذلك السابع الخامس والعشرين
من شهر ربيع الاخر سنة ١١٣٠
الف ومائة وثلثون

يلوح الخط في القرطاس دهرا وكاتبه رميم في التراب